


TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA

Abu-'l-Fath' Muḥammad asch-Schahrastâni's

Religionspartheien und Philosophen-Schulen.

Zum

ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt
und mit erklärenden Anmerkungen versehen

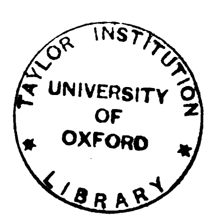
von

Dr. Theodor Haarbrücker,
Privatdocent der orientalischen Litteratur an der Universität Halle,
Mitglied d. D. M. Gesellschaft.

Erster Theil.

Die muḥammadanischen, jüdischen, christlichen
und dualistischen Religionspartheien.

Halle,
C. A. Schwetschke und Sohn.
1850.


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF
OXFORD
LIBRARY

Meinen lieben Eltern

als Zeichen

innigster Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

بر الوالدين سلف

Der Eltern Wohlthat ist ein Vorschuss.

Vorwort.

Das vorliegende Werk asch-Schahrastâni's, welches eine compendiarische Zusammenstellung der religiösen und philosophischen Ansichten des ganzen Menschengeschlechtes enthält, von welchen der Verfasser Kenntniss erlangt hatte, ist seit lange in Europa bekannt. Ed. Pococke hat bereits in seinem *specimen historiae Arabum* (1649) das Sektenwesen des Islâm betreffende Auszüge daraus mitgetheilt; etwas später (1661) gab Abraham Ecchellensis in seiner Schrift gegen Seldenus einen Abriss der muhammadanischen Religionssekten, welcher sich gleichfalls auf asch-Schahrastâni's Angaben stützte. Auch Hyde in seiner *histor. relig. vet. Pers.* (1700) benutzte ihn. Spätere, Maracci im *prodromus ad refutationem Alcorani*, Sale in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Korân u. A. wiederholten nur jene Mittheilungen. Erst in neuerer Zeit mehrte sich die Bekanntschaft mit dem Buche asch-Schahrastâni's; de Sacy machte in seiner *chrestomathie arabe, tom. I. p.* 360 ff. ein neues Bruchstück bekannt, welches über jüdische Sekten im Orient Nachricht giebt; Schmölders hat in seinem *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes etc.* (Paris 1842) davon Gebrauch gemacht; v. Hammer benutzte bei seiner Aufzählung der Sekten des Islâm (Wiener Jahrbb. 1843, H. 1.) eine türkische Uebersetzung davon. 1842 endlich gab Cureton den ersten Theil des vollständigen arabischen Textes heraus (كتاب الملل والنحل *Book of religious and philosophical sects by Muhammad Al-Shahrastáni. Now first edited from the collation of several mss. by the Rev. William Cureton. London: printed for the society for*

the publication of oriental texts. MDCCCXLII.), welchem 1846 der zweite, das Werk beschliessende Theil folgte.

Cureton hat sich durch die mühevolle, aber in jeder Hinsicht wohl gelungene Herausgabe dieses Werkes zunächst grosse Verdienste um Alle, welche mit arabischen Studien beschäftigt sind, erworben. Wie werthvoll die früher bekannten Auszüge auch immer waren, — Pococke namentlich war dabei mit grossem Geschick zu Werke gegangen — es waren doch nur Bruchstücke, welche, wie Fleischer in seiner Anzeige von Cureton's Ausgabe (Leipz. Repertor. 1848, Heft 41, S. 45.) treffend sich ausdrückt, das Bedürfniss des ganzen Werkes für jeden Orientalisten erst recht fühlbar machten. Aber das Werk asch-Schahrastâni's ist auch ganz dazu geeignet, in weiteren Kreisen als blos bei den arabischen Philologen Interesse zu erwecken. Insofern der Abschnitt desselben, welcher die Religionspartheien des Islâm behandelt und als Hauptquelle für die Geschichte und Ansichten derselben zu betrachten ist, hier zum ersten Male vollständig und in beglaubigter Form bekannt gemacht worden ist, wird jede Bearbeitung dieses Gegenstandes fortan darauf zurückgehen müssen. Es ist zu bedauern, dass es der fleissigen und verdienstlichen Zusammenstellung des früher bekannten Materials, welche Wolff in der Einleitung zu seiner deutschen Bearbeitung (*Die Drusen und ihre Vorläufer.* Leipz. 1845) von de Sacy's: *Exposé de la religion des Druzes*, gegeben hat, nicht verstattet gewesen ist, das Buch in umfassenderer Weise zu benutzen, als es geschehen ist. Manche Unrichtigkeit, welche entweder in Missverständnissen der Früheren oder in schlechter Beschaffenheit der von ihnen benutzten Handschriften ihren Grund hatte, wäre nicht aufs Neue wiederholt worden. Diese Mängel sind durch die Herausgabe des sicheren, auf der Vergleichung mehrerer Handschriften beruhenden Textes als solche erkannt und beseitigt. Es ist so durch asch-Schahrastâni ein neues Hilfsmittel gegeben, eine bis in die neueste Zeit vorhandene Lücke in der Geschichte der Philosophie auszufüllen. Die dürftigen und zusammenhanglosen Notizen, welche früher unter der Rub-

rik *Philosophie der Araber* angeführt zu werden pflegten, sind allerdings durch Schmölders und H. Ritter's Bemühungen auf diesem Gebiete antiquirt worden, allein ob nicht auch des Letzteren schätzenswerthe Bearbeitung der arabischen Philosophie (Gesch. d. Phil. Bd. 7 u. 8.) an Präcision und Sicherheit der Grundlage sowie durch Vermehrung des Materials hätte gewinnen können, wenn der vollständige asch-Schahrastâni ihm vorgelegen hätte, kann Jeder selbst beurtheilen, der beide Darstellungen mit einander zu vergleichen. Gelegenheit hat. Ich stimme übrigens der Ansicht Ritter's, welche er in seiner Abhandlung: *Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie etc. Göttingen*, 1844. ausgesprochen hat, vollkommen bei, dass man, wenn von arabischer Philosophie die Rede ist, viel eher an die Schulen der muhammadanischen Dogmatik als an die arabischen Aristoteliker zu denken hat. Mag ein philosophisches Bewusstsein der Gegenwart sich immerhin sträuben, die Sätze und Lehren, welche der Kalâm der zahlreichen Sekten des Islâm als wissenschaftliche und systematische Construction des muhammadanischen Dogmas darbietet, mit dem Namen Philosophie zu bezeichnen, — auf den Namen kommt es dabei nicht an. Aber was die Völker des Islâm bei der geistigen Auffassung göttlicher und menschlicher Dinge Eigenthümliches gehabt haben, was in ihrer Wissenschaft aus dem innersten Wesen des orientalischen Geistes (auch andere Volksstämme Asiens ausser dem arabischen haben ihren Beitrag dazu geliefert) hervorgegangen ist, finden wir sicher nur in den Lehrmeinungen der verschiedenen orthodoxen und häretischen Sekten. Bei den arabisch schreibenden Philosophen, welche die Araber selbst als eigentliche Philosophen bezeichnen, kann die Untersuchung von grossem Interesse für uns sein, ob und welche Veränderung in der Auffassung die Philosophie der Griechen durch arabische Sprache und arabisches Denken erlitten hat, aber immer bleibt es doch griechische Philosophie. Der Kalâm, die Philosophie des Islâm, dagegen ist keineswegs, wie man wohl gesagt hat, erst durch Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie hervorgerufen; er bestand bereits, ehe die philosophischen Schriften der Griechen durch Uebersetzung

ins Arabische bei den Bekennern des Islâm Eingang fanden, nur gewann er durch dieselben namentlich bei einigen häretischen Sekten, wie auch asch-Schahrastâni ausdrücklich bemerkt, eine andere Form und weitere Ausbildung.

Was asch-Schahrastâni von den anderen Religionspartheien, den ihm bekannten jüdischen, christlichen und dualistischen Sekten mitzutheilen hat, ist natürlich für die betreffenden Disciplinen nicht von derselben Wichtigkeit, als seine Darstellung des islâmischen Sektenwesens für die muḣammadanische Dogmatik. Allein auch da begegnen uns Angaben, welche wohl geeignet sind, auf manche dunkele Partieen einiges Licht zu werfen. Ich erwähne hier besonders seine Darstellung der Manichäer, sowie der Daifzânîja (Anhänger von Bardesanes), welche er als streng dualistische, nicht als christliche Sekten bezeichnet; Zoroaster und seine Anhänger rechnet er nicht zu den eigentlichen Dualisten.

Der zweite Theil, welcher die religiösen Ansichten der Sabäer, die Systeme der Philosophen und die Meinungen der Götzendiener enthält und von welchem bisher eigentlich gar nichts bekannt war, giebt uns vor Allem ein Bild, in welchem Umfange die Gelehrten des Islâm im 11ten und 12ten Jahrhundert mit griechischer Philosophie vertraut waren. Er beginnt mit einer speciell durchgeführten Darlegung der sabäischen Religionsansicht in Form einer Disputation zwischen Anhängern der wahren (islâmischen) Religion und Sabäern. Es folgen sodann die philosophischen Systeme der Griechen von Thales in vollständiger Reihe herab bis Porphyrius; Aristoteles wird, wie zu erwarten ist, am ausführlichsten behandelt; den Schluss der Philosophen bildet Ibn Sîna (Avicenna) „der vollkommenste Repräsentant des arabisirten Aristotelismus" dessen System gleichfalls ausführlich mitgetheilt wird. Ob diese Darstellung des gelehrten Muḣammadaners, welchem jedenfalls noch andere Quellen, die er selbst als schriftliche bezeichnet, als uns zu Gebote standen, einen mehr als historischen Werth beanspruchen dürfe, darüber werde ich in der Vorrede zum zweiten Theil meine Ansicht äussern. Das ganze Werk schliesst mit der

Zusammenstellung dessen, was asch-Schahrastâni über altarabischen und indischen Götzendienst anzuführen wusste.

Nach dieser kurzen Angabe des Inhaltes bedarf es wohl keiner Rechtfertigung des Entschlusses, ein solches Werk durch Uebersetzung ins Deutsche weiteren Kreisen zugänglich zu machen, eines Entschlusses, der sofort nach dem Erscheinen des arabischen Textes in mir rege wurde, obwohl der Herausgeber das Nachfolgen einer englischen Uebersetzung angekündigt hatte. Nachdem mir dann später bekannt geworden war, dass Cureton anderer Arbeiten wegen diese Uebersetzung vorläufig ganz hinausgeschoben habe, wurde die meinige um so weniger aufgegeben. Nicht ganz ohne Einfluss dabei war auch der Wunsch, die Aeusserung Ritter's, dass diejenigen, welche Arabisch verständen, sich um die arabische Philosophie wenig kümmerten, meinerseits nicht wahr werden zu lassen. Dass die Veröffentlichung meiner Uebersetzung, deren erster Theil bereits längere Zeit vollendet war, durch die Verhältnisse der letztvergangenen Jahre verzögert wurde, ist, wie ich hoffe, für dieselbe nicht ohne Vortheil gewesen. Ehe ich aber weiter davon rede, scheint es zweckmässig, die uns über asch-Schahrastâni selbst erhaltenen Nachrichten voranzuschicken.

Abu-'l-Fatḥ Muḥammad Ibn Abu-'l-Kâsim 'Abd-al-Karîm Ibn Abu Bakr Aḥmad asch-Schahrastâni war nach der Angabe von al-Hâfitz Abu Sa'd 'Abd al-Karîm as-Sam'âni, welche von asch-Schahrastâni selbst herstammt, bei Ibn Challikan (Artikel asch-Schahrastâni, No. 622.) geboren im Jahre d. H. 479. (1086 n. Chr.) in Schahrastân, einer Stadt Churâsân's am Anfange der Wüste, welche Churâsân und Chuârazm trennt, nicht zu verwechseln mit zwei anderen Städten gleiches Namens. Ibn Challikân selbst sagt, in seinen Papieren fände sich das Jahr 467 (1074) angemerkt, er wisse aber nicht mehr, woher er diese Notiz entnommen habe. Asch-Schahrastâni studirte die Rechtswissenschaft unter Aḥmad al-Chawâfi, Abu Nafzr al-Kuschairi u. A., sein Lehrer in der Wissenschaft des Kalâm war Abu-'l-Kâsim al-

Aufzâri; in beiden Wissenschaften erwarb er sich grosse Auszeichnung. Die Tradition hörte er bei ʾAli Ibn Aḥmad al-Madîni in Nisabûr u. A. Besonders wird noch sein gutes Gedächtniss, das Angenehme seiner Unterhaltung und das Eindringliche seiner sittlichen Ansprachen gerühmt. Er bekannte sich zur Sekte der als orthodox geltenden Aschʿarîja, deren Lehre er daher im vorliegenden Buche (S. 98 ff.) mit besonderer Ausführlichkeit und sichtlicher Betheiligung abhandelt. Er begab sich im Jahre 510 (1116) nach Bagdâd, woselbst er drei Jahre blieb und von Jederman die grösste Achtung genoss. Gestorben ist er in seiner Geburtsstadt im Jahre 548 (1153), nach anderer Angabe 549.

Er hat mehrere bedeutende Werke geschrieben, welche zum Theil noch erhalten sind. Ausser dem vorliegenden, worüber sofort ausführlicher zu reden ist, sind von Ibn Challikân vier aufgezählt.

1) Nihâjat al-Ikdâm fî ʾIlm al-Kalâm [1]) (die Gränze des Vorschreitens in der Wissenschaft des Kalâm), wovon sich eine Abschrift in Oxford befindet; vgl. Uri: *bibliothecae Bodlejanae Codd. Mss. orr. Catal.* p. 114.

2) Al-Manâhidsch wal-Bajânât [2]) (die Pfade und die Erklärungen [der Wissenschaft]).

3) Kitâb al-Mufzâraʿ [3]) (das Buch des Streites) „der Philosophien" setzt nach Cureton's Angabe Ibn Mulakkin hinzu in طبقات الفقها الشافعية (Bodlejan Library. Hunt. 108, fol. 135.); vgl. ʿHadschi Chalfa ed. Flügel, tom. V. p. 574.

4) Talchîfz al-Aksâm li-Madsâhib al-Anâm [4]) (Genaue Angabe der Theile in Betreff der Lehrsysteme der Menschen); vgl. ʿH. Ch. tom. II. p. 400.

Es erwähnt ferner ʿHadschi Chalfa, tom. II. p. 125 ein anderes Werk: Tarîch al-ʿHukamâ [5]) (Chronik

---

1) نهاية الاقدام في علم الكلام

2) المناهج والبيانات

3) كتاب المصارعة

4) تلخيص الاقسام لمذاهب الانام

5) تاريخ الحكما

der Philosophen), wovon Hr. Bland in England zwei Abschriften besitzt und Cureton selbst eine persische Uebersetzung gesehen hat, welche Fraser nach England gebracht hatte, der Fürst von Oude aber bei seinem Aufenthalte in London wieder nach dem Orient zurückgenommen hat. Ausser den genannten Werken scheint asch-Schahrastâni noch andere Bücher verfasst zu haben, da er in seiner Darstellung des Systemes von Proklus (S. ٣٣٤.) ein solches nicht weiter bekanntes erwähnt.

Sein am meisten bekanntes und von den orientalischen Gelehrten häufig als Autorität citirtes Werk aber ist das vorliegende Kitâb al-Milal wan-Nihal كتاب الملل والنحل, *Buch der Religionspartheien und Philosophenschulen.* Es ist vorhin von dem Rufe die Rede gewesen, welchen asch-Schahrastâni sich bei seinen Glaubens- und Volksgenossen erworben hat, wie haben wir nach Maassgabe dieses seines Hauptwerkes über ihn zu urtheilen? Dass ein orthodoxer Muslim jener Zeit den Plan fasst, ein Werk zu schreiben, welches alle religiösen und philosophischen Ansichten der ganzen ihm bekannten Menschheit enthalten soll, ist zunächst nur ein Beweis des damals unter den Bekennern des Islâm herrschenden Wissensdranges. Mehr Werth hat es aber, dass er seinem Versprechen, eine unbefangene und objective Darstellung zu geben, oder, wie er sich ausdrückt, ohne Hass gegen den Einen und ohne Vorliebe für den Anderen zu schreiben, treulich nachgekommen ist. Eine Vergleichung des jedem Leser bekannteren Abschnittes, welcher die christlichen Sekten behandelt, lässt einen wohlbegründeten Schluss auf die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der anderen Stücke machen und zeigt, dass seine Darstellung auf schriftlichen Quellen und wirklicher Forschung beruht. Nur wo ihm die Blasphemie zu gross erscheint, verwahrt sich sein gläubiges Gemüth durch eine kurze Lobpreisung Gottes, oder wenn ihm die Verkehrtheit zu sehr auf der Hand zu liegen scheint, fühlt er sich gedrungen, die begangene Inconsequenz aufzuzeigen. Man muss nur an sein orientalisches Bewusstsein nicht zu grosse Anforderungen stellen. Wahre historische Kritik zu üben, ist einmal nicht Sache des Orients,

und so findet sich auch im vorliegenden Werke mitten unter echt geschichtlichem Gute genug Fabelwerk, welches der Leser, dessen Auge nicht durch gleiche oder ähnliche Voraussetzungen getrübt ist, sofort als solches erkennt. Abgesehen aber von dieser fast bei jedem orientalischen Schriftsteller unvermeidlichen Beigabe erweist sich asch-Schahrastâni als ein Mann von gebildetem Geschmack und Gewandtheit im Ausdrucke, der gescheidt in der Auswahl und geschickt in der Anordnung des mitzutheilenden Materials ist. Freilich hat er dabei die Verhältnisse und Bedürfnisse seiner Glaubensgenossen vor Augen, geht also bei manchen Punkten, welche für uns von geringerem Interesse sind, sehr ins Detail, während er Anderes, wobei wir gerade Ausführlichkeit wünschen müssen, nur kurz berührt, weil er es als bekannt voraussetzt. Dennoch lässt sich aus seiner Geschichte des so verwickelten Sektenwesens im Islâm eine klare und übersichtliche Vorstellung davon gewinnen. Seine Sprache ist noch nicht die trockene und dürre Schulsprache der späteren Scholastik mit ihren seitenlangen haarspaltenden Begriffsbestimmungen, wie sie sich z. B. in den Mawâkif des 'Adhad ad-Dîn al-Îdschi und bei deren Commentator Dschurdschâni findet; er weiss seine Darstellung durch Seitenblicke auf die Geschichte und Einschaltung von Versen zu würzen, wie ihm denn auch bei passender Gelegenheit eine humoristische Wendung nicht fehlt.

Cureton standen bei der Herausgabe dieses Werkes *sechs* Abschriften zu Gebote, von denen zwei, eine aus dem Jahre 1217, der Universitätsbibliothek in Leyden (No. 447 u. No. 711) angehören, eine in dem Privatbesitze von Dr. John Lee sich befindet, eine aus dem Jahre 1767 in der Bibliothek der ostindischen Compagnie, zwei, deren eine (Cod. *A*) aus dem Jahre 1448 stammende vom Herausgeber in seinem: *Catalogus codicum Mss. orientalium, qui in Museo Britannico asservantur*" Lond. 1846. fol. p. 111 genau beschrieben und bei der Herausgabe zur Grundlage genommen ist, in dem britischen Museum sich befinden. Ausserdem hat er eine persische Uebersetzung, welche sich in der Bibliothek des East-India House (No. 1323) befindet, sowie die

oben angeführte Chronik der Philosophen dabei benutzt. Bei sehr zweifelhaften Stellen hat er endlich zwei in Oxford befindliche Handschriften (Ms. Pocock. 83, vgl. Uri's Catalog p. 57 und Ms. Hunt. 158, vgl. Nicoll's Catalog p. 75) zu Rathe gezogen. Der Herausgeber spricht sich in seiner Vorrede über die Art und Weise, wie er diese verschiedenen Vorlagen benutzt habe, weitläuftig aus und setzt wohl ganz mit Recht hinzu, dass nur derjenige die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit ermessen könne, der sich selbst in ähnlichem Falle befunden habe. Ich kann dem competenten Urtheile eines Mannes wie Fleischer a. a. O. S. 47, dass Cureton's Ausgabe von asch-Schahrastâni als eine vortreffliche, gelungene Arbeit anzuerkennen sei, nur beistimmen. Dass ich dennoch an einigen Stellen für meine Uebersetzung eine andere Lesart gewählt habe, dafür werde ich meine Gründe in den Anmerkungen anführen.

Beim Beginne meiner Uebersetzung lag mir nur Cureton's gedruckter Text vor; ich hoffte indess, da derselbe dem zweiten Theile des Werkes ein Verzeichniss der Varianten und Druckfehler beizugeben versprochen hatte, mit Hilfe desselben etwaige Missverständnisse bei einer zweiten Durchsicht berichtigen zu können. Nachdem ich dann im Laufe meiner Arbeit bei mehr als einer schwierigen Stelle zu der Ueberzeugung gekommen war, dass eine Vergleichung der verschiedenen Handschriften, um zu einem sicheren Verständnisse zu gelangen, sehr wünschenswerth sei, wurde meine Erwartung in Betreff der Variantensammlung getäuscht, da Cureton die Mittheilung derselben für seine Uebersetzung aufzusparen beschlossen hatte. Nichts war natürlicher als einerseits das Bedürfniss, andererseits der Wunsch, an Ort und Stelle der vorhandenen Hilfsmittel von diesen, namentlich von der persischen Uebersetzung und einem persischen Commentare des Werkes *) und von den anderen noch vorhandenen Büchern asch-Schahrastâni's ausgedehnteren Gebrauch machen zu können. Allein da meine Mittel zu einer Reise

*) Nach Cureton's Angabe *preface* p. III. in der Bibliothek von Eton College befindlich.

nach England nicht ausreichen und ein wiederholentlich an das königl. preuss. Unterrichtsministerium gerichtetes Bittgesuch um Unterstützung für diesen Zweck aus Mangel an geeigneten Fonds abschläglich beschieden wurde, blieb mir Nichts übrig, als mich durch einen Freund in London an Cureton selbst zu wenden. Dieser ist denn auch so freundlich gewesen, mir im vorigen Sommer seine Abschrift vom Cod. A des britischen Museums mit eingetragenen Varianten der anderen Mss. zu überschicken, wofür ich ihm öffentlich meinen aufrichtigen Dank abzustatten mich gedrungen fühle. Ich bin dadurch in den Stand gesetzt worden, manche Stelle besser und sicherer zu verstehen, manche ist mir durch die betreffenden Varianten überhaupt erst verständlich geworden. Auch den Herren Professoren Fleischer und Rödiger bin ich öffentlich zu danken verpflichtet. Jener hatte die Güte, mir die bei Gelegenheit seiner Anzeige der arabischen Ausgabe gemachten schätzbaren kritischen Bemerkungen zu überlassen. Letzterem habe ich so manche Mittheilung aus dem Schatze seines Wissens zu verdanken, welche derselbe mir noch im Verlaufe des Druckes gemacht und wodurch meine Uebersetzung an Richtigkeit, wie an Genauigkeit gewonnen hat. Die Entscheidung darüber, ob es mir gelungen ist, überall den richtigen Sinn zu treffen, namentlich für die mannigfaltigen Termini der arabischen Scholastik die passenden deutschen Ausdrücke zu wählen oder auch zu bilden, überlasse ich dem Urtheile der Sachverständigen, welches ich nicht zu scheuen brauche. Wer die Schwierigkeit, einen Text dieses Inhaltes zu verstehen und entsprechend wiederzugeben, aus Erfahrung kennen gelernt hat, wird mir etwaige Fehler nicht zu hoch anrechnen. Einige Versehen, die ich bei wiederholter Durchsicht entdeckt habe, werde ich bei den trotz aller Vorsicht während der Correktur übrig gebliebenen Druckfehlern anführen. Als obersten Grundsatz bei der Uebersetzung habe ich die Treue derselben und das genaue Anschliessen an den arabischen Text festgehalten, soweit es immer der deutsche Ausdruck ohne undeutsch zu werden erlaubte. Ich ging dabei von dem Gesichtspunkte aus, dass das Buch für manche Leser, welche den arabischen Text nicht vergleichen können,

nur so als sichere Grundlage bei ihren Studien dienen könne. Bei philosophischen Demonstrationen bewirkt ja schon die kleinste Aenderung der Construktion zu leicht eine Modifikation der ganzen Auffassung. Die eingestreuten Verse verdanken ihre poetische Form in dem Metrum des Originals meinem Freunde Dr. Schwetschke, dessen Muse hier nicht zum ersten Male dem Orient und seinen Verhältnissen sich zugewandt hat, wie ausser Anderem sein *öst-westlicher Diwan* beweist.

Die fünfte Vorrede asch-Schahrastâni's, welche in gelehrt-künstelnder Weise die Eintheilung des Werkes durch die Regeln der Rechnung zu begründen sucht, habe ich in der Uebersetzung ausgelassen, um sie unter den am Schlusse nachfolgenden Anmerkungen zugleich mit einer nothwendigen ausführlicheren Erklärung der vorkommenden Kunstausdrücke nachzubringen. Ich hatte anfangs die Absicht, die Anmerkungen fortlaufend unter dem Texte hinzuzufügen, allein da ich es für angemessen erachtet habe, dasjenige, was anderwärts, namentlich in den Mawâkif, deren betreffender Theil durch Soerensen's correcte Ausgabe (Lipsiae MDCCCXLVIII.) nun auch zugänglich geworden ist, wovon aber eine vollständige Uebersetzung mir nicht grade zweckmässig erscheint, über einzelne Sekten und Personen mitgetheilt wird und bei asch-Schahrastâni sich nicht findet, in die Anmerkungen aufzunehmen, so würden dieselben unter dem Texte zu viel Platz weggenommen und ausserdem bei ihrem vorwiegend philologischen und litterar-historischen Charakter manchen Leser leicht gestört haben. Ich habe also nur hie und da eine kurze Bemerkung, die mir der Text zu bedürfen schien, und wichtigere Abweichungen in den Namen unter dem Texte stehen lassen. Was die Eintheilung anbetrifft, so hat Cureton, weil die Zeichen derselben in keinem Manuscripte vollständig und genau hinzugesetzt sind, seinen Text ohne dieselben drucken lassen. Ich habe der besseren Uebersicht wegen die Eintheilung in Abschnitte, Bücher, Kapitel u. s. w. durch Combination der Angaben in den verschiedenen Handschriften durchzuführen gesucht; wo jede Angabe fehlte, bin ich der Analogie gefolgt. Die in

Parenthese hinzugesetzten Seitenzahlen der arabischen Ausgabe schienen mir zur Erleichterung der Vergleichung nothwendig.

Die arabische Form der Namen habe ich grösstentheils beibehalten und nur, wo es nothwendig schien, die entsprechenden deutschen daneben gesetzt, wie umgekehrt zuweilen den arabischen Ausdruck der Deutlichkeit wegen zu dem gewählten deutschen hinzugefügt. Was die Schreibung der arabischen Worte anbelangt, so bin ich zunächst unbedenklich der Autorität von Männern wie Frähn, Cureton u. A. darin gefolgt, dass ich stets die reinen Vokale *a*, *i*, *u* gesetzt habe. Die Modifikation derselben durch die verschiedenen Consonanten lässt sich doch einmal nicht ganz genau bezeichnen und tritt ja, zum Theil wenigstens, auch bei der Aussprache im Deutschen von selbst ein. Nur wenn ع mit Dhamma zu sprechen ist, habe ich gewöhnlich *o* gewählt; ausserdem habe ich einige ganz eingebürgerte Worte wie Korân u. A. nicht ändern mögen. In Betreff der Consonanten habe ich folgende Ausdrucksweise gewählt:

ث ist durch th
ج - - dsch
ح - - ḥ
خ - - ch
ذ - - ds
ز - - z
ص - - ſz
ض - - dh
ظ - - tz
ع - - ʿ
غ - - gh ausgedrückt worden.

Schliesslich bemerke ich noch, dass mit dem zweiten Theile, dessen Druck bereits begonnen hat, ausser den Anmerkungen auch ein vollständiges Namen- und Sachregister erscheinen wird.

Halle, den 23. April 1850.

Haarbrücker.

Inhaltsanzeige.

**

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Erbarmer's.

Lob sei Gott, das Lob derer, welche für alle seine preiswürdigen Thaten, in Folge aller seiner Gnadenbezeugungen Dank sagen, zahlreiche, angenehme, segensreiche Lobeserhebungen, wie er deren würdig ist. Und die Gnade Gottes sei über Muḥammad, dem Auserwählten, dem Gesandten der Gnade, dem Siegel der Propheten, und über seiner Familie, den Guten, den Reinen; eine Gnade, deren Segnung bis zum Tage des Gerichts dauert — wie er Gnade erwiesen Ibrahîm und seiner Familie. Wahrlich (Gott) ist der zu Lobende und der zu Preisende.

Nachdem ich unter göttlichem Beistande die Meinungen der Bewohner der Welt, der Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssekten wie derer, welche ihrem eigenen Kopfe *) folgen und den philosophischen Systemen anhängen, gelesen und ihre Tränkstätten und Weideplätze betreten und ihre Zahmen und ihre Wilden eingefangen hatte **), fasste ich

*) Der arabische Ausdruck Ahlu-'l-Ahwâ bedeutet wörtlich die Leute der Gelüste. Der Tadel, welcher in der Bezeichnung mitenthalten sein soll, trifft aber zunächst die intellectuelle Seite der Eigenwilligkeit der Bezeichneten, insofern sie der eigenen Vernunft, nicht der Offenbarung folgen wollen; das Befriedigen der Lüste auf moralischen Gebiete ist erst eine Consequenz davon, welche keinesweges von Allen, die unter jenem Namen zusammengefasst werden, gezogen zu sein braucht.

**) Der Ausdruck ist vom Nomaden- und Jägerleben hergenommen.

den Entschluss dieses in einem Compendium zusammenzustellen, welches Alles enthielte, was die Religionsbekenner glauben und die philosophischen Systemen Anhängenden als ihre Ansicht aussprechen, — eine Erleuchtung für den, der Licht sucht, und ein Licht für den, der Erleuchtung begehrt. Bevor ich aber an die Sache selbst herangehe, ist es nothwendig fünf Vorreden voranzuschicken. Die erste Vorrede hat zum Inhalte eine Auseinandersetzung über die Eintheilung des Menschengeschlechts, eine allgemeine Uebersicht. Die zweite Vorrede hat zum Inhalte die Feststellung eines Canons, worauf die Zählung der Sekten des Islâm beruht. Die dritte Vorrede hat zum Inhalte eine Auseinandersetzung des ersten Einwurfes, welcher in die Schöpfung hineingekommen ist, seines Ausgangspunktes und seines Offenbarwerdens. Die vierte Vorrede hat zum Inhalte eine Auseinandersetzung des ersten Einwurfes, welcher in die islamitische Religion hineingekommen ist und wie seine Ausbreitung stattgefunden hat, seines Ausgangspunktes und seines Offenbarwerdens. [2] Die fünfte Vorrede hat zum Inhalte den Grund, welcher die Anordnung dieses Buches nach der Methode der Rechnung nothwendig gemacht hat.

Erste Vorrede,

welche eine erklärende Angabe der Eintheilung des Menschengeschlechtes in allgemeiner Uebersicht enthält.

Einige theilen das Menschengeschlecht nach den sieben Klimaten ein und geben den Bewohnern eines jeden Klima's ihren Antheil an den verschiedenen natürlichen und geistigen Anlagen, worauf die Farben und Sprachen hinweisen. Andere theilen dasselbe nach den vier Himmelsgegenden ein, nemlich Osten, Westen, Süden und Norden und theilen einer jeden Himmelsgegend ihren bestimmten Antheil von den verschiedenen Naturanlagen und abweichenden gesetzlichen Einrichtungen zu. An-

dere theilen dasselbe nach Völkern ein und zählen vier Hauptvölker: die Araber, die Perser, die Griechen und die Inder; dann machen sie Verbindungen unter ihnen und geben an, dass die Araber und Inder einem Lehrsysteme anhangend mit einander verwandt sind und vornehmlich der Bestimmung der Eigenthümlichkeiten der Dinge und dem Urtheile nach Bestimmungen des Wesens und der innern Beschaffenheit und der Beschäftigung mit geistigen Dingen zugeneigt sind; dass die Griechen und Perser aber einem Lehrsystem zugethan mit einander verwandt sind und vornehmlich zu der Bestimmung der äusseren Natur der Dinge und dem Urtheile nach Bestimmungen der Qualität und Quantität und der Beschäftigung mit körperlichen Dingen hinneigen. Andere theilen dasselbe ein nach den Meinungen und Lehrsystemen und das ist unsere Absicht bei der Ausarbeitung dieses Buches. Es wird dasselbe aber von ihnen nach der ersten richtigen Eintheilung in Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssekten und in solche eingetheilt, die ihrem eigenen Kopfe folgen und den philosophischen Systemen anhängen. Zu den Bekennern der Religionen in weiterer Bedeutung gehören die Madschûs (Magier), die Jahûd (Juden), die Naszâra (Christen) und die Anhänger des Islâm; zu den Anhängern eigener Einsicht und Meinung die *fatalistischen Philosophen*, die Szâbia (Sabäer), die *Verehrer der Gestirne* und *Götzen* und die Barâhima (Brahmanen). Jede Klasse von ihnen zerfällt wieder in Unterabtheilungen. Die Meinungen derer nun, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, haben keine bestimmte Zahl, die Systeme der Religionsbekenner aber sind nach Maassgabe der darüber erschienenen Offenbarung in bestimmter Anzahl vorhanden. Die Magier nemlich zerfallen in siebzig Sekten, die Juden in einundsiebzig Sekten, die Christen in zweiundsiebzig Sekten und die Bekenner des Islâm in dreiundsiebzig Sekten. [3] Die für die Ewigkeit selige von den Sekten ist aber Eine. Denn die Wahrheit liegt bei zwei sich entgegengesetzten Bestimmungen auf der einen Seite und es ist unmög-

lich, dass zwei Bestimmungen nach den Regeln des Gegensatzes sich anders widersprechen und entgegengesetzt sind, als dass sie Wahrheit und Irrthum unter sich theilen, und die eine, nicht die andere die Wahrheit enthält; und das Urtheil, dass zwei sich in den Grundsätzen der Metaphysik widersprechende und entgegengesetzte Ansichten wahr und richtig sind, ist absurd. Wenn aber die Wahrheit in jeder Frage auf geistigem Gebiete eine ist, so ist die Wahrheit in der Gesammtheit der Fragen nothwendig bei einer Sekte. Wir wissen das aber nur durch Offenbarung. Der Korân spricht davon in den Worten Gottes: „Unter denen, welche wir geschaffen haben, giebt es eine Gemeinde, welche in der Wahrheit leitet und (selbst) nach ihr gerecht handelt" (Sur. 7, 180.) und der Prophet (über ihn sei Heil) sagte: Theilen wird sich meine Gemeinde in dreiundsiebzig Sekten, eine von ihnen wird selig, die anderen gehen zu Grunde. Man fragte: und welches ist die selige? er antwortete: die der Ueberlieferung (Sunna) und der orthodoxen Lehre *) anhängen; man fragte: und was ist die Ueberlieferung und die orthodoxe Lehre? er antwortete: was ich und meine Genossen heute bekennen. Und er fügte hinzu: Nicht wird von meiner Gemeinde ein Stamm solcher weichen, welche die Wahrheit inne haben bis zum Tage der Auferstehung. Und er (über ihn sei Heil) sagte auch noch: Meine (ganze) Gemeinde wird über den Irrthum nicht zusammenstimmen.

Zweite Vorrede,

welche einen Kanon bestimmt, worauf die Zählung der Sekten des Islam zu begründen ist.

Wisse, dass die Gelehrten in ihren Werken die Sekten des Islâm nach verschiedenen Methoden zählen, weder nach einem Kanon, welcher auf einen göttlichen Aus-

*) Eigentlich: dasjenige, worüber allgemeine Uebereinstimmung herrscht.

spruch basirt ist, noch nach einem der Wirklichkeit entsprechenden Grundsatze, so dass ich nicht zwei Verfasser unter ihnen gefunden habe, welche eine und dieselbe Methode bei der Zählung der Sekten befolgen. Es ist nun eine bekannte und unbezweifelte Sache, dass nicht Jeder, der sich von einem Anderen durch irgend eine Meinung in irgend einer Streitfrage unterscheidet, als Begründer einer (besondern) Meinung gezählt wird, so dass die Ansichten nahezu alles bestimmbare und zählbare Maass überschreiten würden; nur der, welcher sich bei einer Streitfrage in wesentlichen Bestimmungen trennt, ist ein solcher, der in der Anzahl der Begründer von Ansichten zu zählen ist; und dann ist auch eine Bestimmung nothwendig, welche die Streitfragen auf eine bestimmte Zahl, nemlich Grundlehren und Fundamentalartikel beschränkt. Bei diesen ist die Abweichung eine solche, welche als eine (besondere) Ansicht anzusehen ist, und wer sie aufstellt, ist als Begründer einer besondern Ansicht zu zählen. Aber ich habe nicht gefunden, dass Einer von denen, die darüber geschrieben haben, auf die Feststellung einer solchen Bestimmung Mühe verwandt hätte; [4] sie ergehen sich nur ausführlich in der Auseinandersetzung der Lehrmeinungen der Gemeinde, wie es eben traf und nach der Art und Weise, welche sich eben darbot, nicht nach einem festen Kanon und einem bestimmten Grundsatze. Ich bemühte mich also um eine übersichtliche Anordnung und eine geordnete Uebersicht, so dass ich die verschiedenen Lehrmeinungen unter vier Fundamentalartikel als die Hauptgrundlehren zusammenfasste.

Den ersten Fundamentalartikel machen die (göttlichen) Eigenschaften und das Festhalten der Einheit in ihnen aus; er umfasst die Streitfragen über die ewigen Eigenschaften, welche ein Theil annimmt, der andere verneint, und die Unterscheidung der Eigenschaften des Wesens und der Eigenschaften des Thuns, und dessen, was für Gott nothwendig, was in Betreff seiner möglich, und was unmöglich ist. Darüber sind verschiedener Ansicht die

Aschàrîja, die Karrâmîja, die Mudschassima und die Mùtazila.

Der zweite Fundamentalartikel betrifft die Vorherbestimmung (Kadar) und die Gerechtigkeit, und umfasst die Streitfragen über den Rathschluss, die Vorherbestimmung, das Gezwungensein (des Menschen zu seinen Handlungen), das eigene Verdienst, das Wollen des Guten und des Bösen, das Vorherbestimmte und das Vorhergewusste, indem ein Theil dabei sich annehmend, der andere verneinend verhält; Verschiedenheit der Ansicht darüber findet statt zwischen den Kadarîja, den Nadschârîja, den Dschabarîja, den Aschàrîja und den Karrâmîja.

Den dritten Fundamentalartikel bilden die Verheissung, die Drohung, die Namen und die Satzungen, und er umfasst die Streitfragen über den Glauben, die Reue, die Drohung, die Hinausschiebung (des Gerichts), den Unglauben und den Irrthum, indem Einige (diese Fragen) auf irgend eine Weise bejahen, die Andern sie verneinen; der Streit aber darüber ist zwischen den Murdschia, den Waïdîja, den Mùtazila, den Aschàrîja und den Karrâmîja.

Der vierte Fundamentalartikel betrifft die Offenbarung, die Vernunft, die Sendung und das Imâmat und er umfasst die Streitfragen über die Beurtheilung der Handlungen als gute und böse und darüber, was zuträglich ist und was am meisten heilbringend ist, über die Gnade (Gottes), die Sündlosigkeit beim Prophetenamte und die Bedingungen des Imâmats, wobei ein Theil auf eine ausdrückliche (göttliche) Bestimmung, der andere auf die allgemeine Uebereinstimmung zurückgeht; und darüber, wie die Uebertragung desselben stattzufinden hat nach der Lehre derer, die sich auf eine ausdrückliche Bestimmung berufen, und wie es nach der Lehre derer, welche sich auf die allgemeine Uebereinstimmung stützen, verliehen wird. Controverse darüber herrscht zwischen den Schîà, den Chawâridsch, den Mùtazila, den Karrâmîja und den Aschàrîja.

Wenn ich nun fand, dass einer von den Imâmen der Gemeinde sich durch eine besondere Ansicht von diesen Fundamentalartikeln unterscheidet, so zählte ich seine Ansicht als eine (besondere) Lehre und seinen Anhang als eine Sekte; wenn ich aber fand, dass einer sich blos in einer (einzelnen) Streitfrage unterscheidet, so setze ich seine Ansicht nicht als (besondere) Lehre und seinen Anhang nicht als Sekte, sondern befasse ihn unter einem solchen, mit dessen Ansicht er bis auf jene Streitfrage übereinstimmt und den übrigen Theil seiner Ansicht führte ich auf die Folgerungen zurück, welche nicht als besondere Lehrmeinung gezählt werden, so dass die Ansichten nicht ins Endlose gehen. [5] Wenn aber so die Fragen bestimmt sind, welche die Fundamentalartikel des Streites ausmachen, ist die Eintheilung der Sekten klar, und es sind, nachdem sie unter einander eingeordnet sind, vier Hauptsekten zu zählen. Die Hauptsekten des Islâm sind vier: die Kadarîja, die Szifâtîja, die Chawâridsch und die Schîa; dann treten gegenseitige Verbindungen ein und es entstehen aus jeder Sekte Klassen, so dass es dreiundsiebzig Sekten werden. Die Verfasser der Werke aber, welche die Lehrmeinungen enthalten, befolgen zwei Methoden bei der Anordnung; die eine ist die, dass sie die Streitfragen an die Spitze stellen und dann unter jeder Streitfrage die Lehrmeinung der einzelnen Parteien und Sekten abhandeln; die andere besteht darin, dass sie die Männer und Bekenner der Ansichten an die Spitze stellen und dann ihre Lehrmeinungen nach den einzelnen Streitfragen abhandeln. Ich habe für die Anordung dieses Compendiums die zweite Methode gewählt, weil ich gefunden habe, dass sie ein festeres Band für die Eintheilung giebt und den Capiteln der Rechnung mehr angemessen ist. Ich legte es mir aber selbst als Bedingung auf, die Lehre einer jeden Sekte, so wie ich sie in ihren Büchern gefunden habe, auseinanderzusetzen ohne Gunst für die Einen und Entfremdung gegen die Andern, ausser dass ich, was in ihrer Lehre gesund von dem, was verderbt ist, geschieden, und das Wahre derselben

vom Falschen gesondert habe, wenn auch für einen in den Pfaden der Vernunftbeweise scharfsehenden Verstand die Glanzblicke der Wahrheit und die Windstösse des Irrthums nicht verborgen waren.

Dritte Vorrede,

welche eine Auseinandersetzung über den ersten Einwurf, welcher in die Schöpfung gekommen ist und seinen Ausgangspunkt im Anfange und sein Hervortreten am Ende enthält.

Wisse, dass das Erste, was von Einwurf in die Schöpfung gekommen ist, der Einwurf des Iblîs ist (Gott verdamme ihn) und dass derselbe darin seinen Ausgangspunkt hat, dass jener sein eigenes Urtheil der ausdrücklichen Bestimmung (Gottes) gegenüber in Anwendung brachte, und lieber seinem Gelüste folgte, indem er sich dem Befehle widersetzte und dass er sich eitlem Stolze auf den Stoff, aus dem er geschaffen war, hingab, nemlich das Feuer gegenüber dem Stoffe Adam's (über ihn sei Heil) nemlich dem Thon. Aus diesem Einwurfe aber entstanden sieben Einwürfe und sie verbreiteten sich in der Schöpfung und schlichen sich in die Köpfe der Menschen, so dass die Lehren der Häresie und des Irrthums entstanden. Diese Einwürfe sind verzeichnet in der *Erklärung* der *vier Evangelien,* [6] des Lukas, des Markus, des Johannes und des Matthäus und in der *Thora* erwähnt, gesondert in der Form einer Disputation zwischen ihm und den Engeln, nachdem er den Befehl (Adam) anzubeten erhalten, sich aber desselben geweigert hatte. Er sagte, wie von ihm überliefert wird: ich gestehe zu, dass der erhabene Schöpfer mein Gott und der Gott der Schöpfung, allwissend und allmächtig ist und seine Macht und sein Wille nicht in Frage gestellt werden können, denn, so oft er etwas will, spricht er zu ihm: sei! und es ist; und er ist allweise, nur dass sich gegen die Anwendung seiner Weisheit einige Fragen erheben. Die Engel sprachen: welches sind sie und wie viel? Es antwortete der, den Gott verdamme: sieben.

Die erste von ihnen: er wusste, bevor er mich schuf, was von mir ausgehen und geschehen würde; nun warum hat er mich erstens geschaffen und was war die Weisheit bei meiner Erschaffung? Die zweite: Da er mich seinem Willen und Wunsche gemäss geschaffen, warum hat er mir befohlen, ihn zu erkennen und ihm gehorsam zu sein und was war die Weisheit bei dem Befehle, da doch Gehorsam ihm nicht nutzt und Ungehorsam ihm nicht schadet? Die dritte: Nachdem er mich geschaffen und mir den Befehl gegeben hatte, und ich seiner Verpflichtung, ihn zu erkennen und ihm zu gehorchen, nachzukommen mich bestrebte und ihn wirklich erkannt hatte und gehorsam war, warum hat er es mir zur Pflicht gemacht, dem Adam zu gehorchen und ihn anzubeten, und was war die Weisheit bei dieser Verpflichtung im Besondern, da diess meine Erkenntniss und meinen Gehorsam nicht vermehrte? Die vierte: Nachdem er mich geschaffen und mir allgemeine Verpflichtungen auferlegt hatte (ihn zu erkennen und ihm zu gehorchen) und jenen Befehl im Besondern gegeben und ich dann nicht angebetet hatte, warum hat er mich verdammt und aus dem Paradiese vertrieben, und was war die Weisheit dabei, da ich keine Schändlichkeit begangen hatte, ausser dass ich sprach: dich allein bete ich an? Die fünfte: Nachdem er mich geschaffen und mir im Allgemeinen und Besonderen Verpflichtungen auferlegt und ich nicht gehorcht hatte, er mich aber verdammt und vertrieben hatte, warum hat er mich zu Adam geführt, so dass ich das Paradies zum zweiten Male betrat und jenen durch meine Einflüsterung täuschte und er vom verbotenen Baume ass und mit mir aus dem Paradiese vertrieben wurde — was war die Weisheit dabei, da Adam, wenn Gott mich am Eintritt ins Paradies gehindert hätte, vor mir sicher gewesen wäre und ewig darin geblieben wäre? Die sechste: Nachdem er mich geschaffen und mir im Allgemeinen und Besonderen Verpflichtungen auferlegt und mich verdammt hatte, dann mich ins Paradies zurückgeführt und die Sache zwischen mir und Adam stattgefunden hatte, warum

hat er mir die Herrschaft über seine Nachkommen gegeben, so dass ich sie sehe, wo sie mich nicht sehen, und meine Einflüsterung Gewalt über sie hat, ihre Macht aber und Kraft und Stärke und Vermögen über mich keine Gewalt hat — was war die Weisheit dabei, da es, wenn er *sie*, nicht *den*, welcher sie damit ins Verderben brachte, [7] mit solcher Naturanlage geschaffen hätte, dass sie sündlos, gehorsam und willig gehorchend gelebt hätten, für sie am geziemendsten und der Weisheit am angemessensten gewesen wäre? Die siebente: Ich gestehe dieses Alles zu, dass er mich geschaffen und mir allgemeine und spezielle Befehle ertheilt hat, und als ich nicht gehorchte, mich verdammt und vertrieben hat, und als ich wieder ins Paradies hineinzukommen wünschte, mir Macht gegeben und mich geleitet hat, und als ich meine Sache vollführt hatte, mich hinausgetrieben, dann mir Macht über die Nachkommen Adam's gegeben hat, — aber warum hat er, als ich ihn um Aufschub bat und sprach: gieb mir Aufschub bis zum Tage der Auferstehung, geantwortet: „Du gehörst zu denen, welche den Tag der bewussten Zeit erleben werden" (Sur. 7, 13. 14.) — was war die Weisheit dabei, da, wenn er mich augenblicklich vernichtet hätte, Adam und die Schöpfung vor mir sicher gewesen wären und Nichts Böses in der Welt geblieben wäre? Wäre das Verbleiben der Welt in einem guten Zustande nicht besser gewesen, als dass sie mit Bösem untermischt ist? Und er sprach: Dieses ist mein Beweis, worauf ich mich bei jeder Frage berufe. Der *Erklärer* des *Evangeliums* erzählt: Es gab aber Gott den Engeln die Offenbarung, zu ihm zu sagen: Wahrlich du bist in dem ersten Anerkenntniss, dass ich dein Gott und der Gott der Schöpfung bin, nicht wahrhaftig und aufrichtig gewesen, denn wenn du wirklich geglaubt hättest, dass ich der Gott der Welten bin, hättest du dir kein Urtheil gegen mich mit *warum* erlaubt; denn ich der Gott, ausser welchem kein Gott ist, habe keine Rechenschaft von meinen Thaten zu geben, die Geschöpfe müssen Frage stehen. Dies, was ich angeführt habe, ist in der *Thora*

erwähnt und im *Evangelium* in der Weise, wie ich es erzählt habe, aufgezeichnet. Nachdem ich eine geraume Zeit darüber nachgedacht hatte, sagte ich: es ist gewiss und unzweifelhaft, dass jeder Einwurf, welcher den Menschenkindern gekommen ist, nur von dem Irrthum des gesteinigten Satans und seinen Einflüsterungen, die aus seinen Einwürfen hervorgegangen sind, hergekommen ist; und wenn die Einwürfe sieben sind, so kommen auch die Haupthäresien und Hauptirrthümer auf sieben zurück und es ist unmöglich, dass die Einwürfe der Sekten des Abfalls und des Unglaubens diese Einwürfe überschreiten, wenn auch die Ausdrucksweisen verschieden sind und die Methoden abweichen; denn die verschiedenen Arten der Irrthümer sind von ihnen als den Keimen herzuleiten und in der Hauptsache kommen sie auf die Läugnung des Gebotes nach erkannter Wahrheit und auf die Hingabe an das eigene Gelüste gegenüber der ausdrücklichen Bestimmung (Gottes) zurück. Diejenigen sonach, welche sich Nûħ, Hûd, Szâliħ, Ibrahîm, Lût, Schuáib, Mûsa, 'Isa und Muħammad (auf ihnen Allen ruhe die Gnade Gottes) widersetzt haben, sie alle haben an dem Webstuhle des ersten Verdammten gewebt, [8] dadurch, dass sie seine Einwürfe ans Licht brachten, und in der Hauptsache kommen dieselben auf ein Zurückweisen des Gebotes von sich und ein allseitiges Nichtanerkennen der Verkünder der Gesetze und gesetzlichen Verpflichtungen zurück. Denn es ist kein Unterschied zwischen ihren Worten: „Sollen Menschen uns den richtigen Weg leiten?" (Sur. 64, 6.) und seinem Ausspruch: „Soll ich den anbeten, den du aus Thon geschaffen hast?" Und daraus entstand als Knotenpunkt des Streites und Scheidungsglied der Trennung das, was in den Worten Gottes liegt (Sur. 17, 96.): „Die Menschen hält davon, dass sie glauben, wenn die richtige Leitung (die göttliche Offenbarung) zu ihnen gelangt ist, nur das ab, dass sie sprechen: Wird Gott einen Menschen als Gesandten schicken?" Es ist also klar, dass dasjenige, was von dem Glauben abhält, dieser Gedanke ist; so ant-

wortete der Satan, als (Gott) im Anfange fragte, was hält dich ab, anzubeten, da ich es dir geboten? „ich bin besser als er"; und es antwortet der Spätere seiner Nachkommenschaft, wie der Frühere antwortete: ich bin besser als dieser, welcher geringe ist. Wenn wir auf diese Weise den Zuständen der Frühern von ihnen nachgehen, so finden wir sie übereinstimmend mit den Worten der Späteren. „So haben mit den nemlichen Worten die vor ihnen gesprochen, ihre Herzen gleichen sich" (Sur. 2, 112.) „und sie wollten an das nicht glauben, was sie vorher für Lüge erklärt hatten." (Sur. 10, 75.). Nachdem nun der erste Verdammte den Verstand über den hatte urtheilen lassen, über den kein Urtheil des Verstandes erlaubt ist, war die nothwendige Folge, dass eine Bestimmung über den Schöpfer auf das Geschöpf oder eine Bestimmung über das Geschöpf auf den Schöpfer überging; das erste ist eine Uebertreibung, das zweite eine Schmälerung. So entstanden aus dem ersten Einwurfe die Lehren der ʿHulûlîja, der Tanâsuchîja, der Muschabbiha und der Ghulât von den Rawâfidh, da sie in der Bestimmung dessen, was einer menschlichen Person (dem Imâm) zukommt, so weit das Maass überschritten, dass sie dieselbe mit göttlichen Eigenschaften beschrieben; und aus dem zweiten Einwurfe gingen die Lehren der Kadarîja, Dschabarîja und Mudschassima hervor, da sie die Beschreibung Gottes schmälerten, indem sie ihm menschliche Eigenschaften beilegten. Die Mûtazila aber sind Muschabbiha in Beziehung auf die Handlungen (Gottes) und die Muschabbiha sind ʿHulûlîja in Beziehung auf die Eigenschaften; und ein Jeder von beiden Theilen ist blind, auf welchem Auge er immer will. Denn derjenige, welcher behauptet, für ihn (Gott) sei nur das gut, was für uns gut ist, und für ihn das schimpflich, was für uns schimpflich, macht den Schöpfer dem Geschöpfe gleich; und derjenige, welcher behauptet, die Eigenschaften des Schöpfers seien die des Geschöpfes oder die Eigenschaften des Geschöpfes seien die des erhabenen Schöpfers (sein Name

sei gepriesen) enfernt sich von der Wahrheit *). Die Wurzel der Kadarîja aber liegt in dem Streben für jedes Ding den Grund zu wissen, und das war auch die Wurzel, als der erste Verdammte zuerst den Grund der Schöpfung zu wissen verlangte, zweitens die Weisheit in der gesetzlichen Verpflichtung, drittens den Nutzen in dem Gebote, Adam anzubeten. [9] Und daraus ging auch die Lehre der Chawâridsch hervor, denn es ist kein Unterschied zwischen ihrer Behauptung: das Urtheil ist nur bei Gott und die Menschen können kein Urtheil fällen, und seinem Ausspruche: ich werde nur dich anbeten; sollte ich einen Menschen anbeten, den du von Thon geschaffen hast? Mit einem Worte: „Beide Seiten trifft beim Herangehen an die Sache Tadel."

Die Mu'tazila übertreiben aber bei der Behauptung der Einheit soviel, dass sie durch die Bestreitung der Eigenschaften zur gänzlichen Leermachung gelangen, und die Muschabbiha schmälern so weit, dass sie dem Schöpfer körperliche Eigenschaften beilegen; die Rawâfidh aber übertreiben bei der Prophetie und dem Imâmat, bis dass sie eine Einwohnung (Gottes) annehmen, die Chawâridsch aber schmälern, wenn sie die Entscheidung der Menschen nicht zugeben. Du siehst also, dass alle diese Einwürfe aus den Einwürfen des ersten Verdammten entstanden sind. Und jenes war ihr Ausgangspunkt im Anfange und dieses am Ende ihr Offenbarwerden, und darauf weist der Koran hin in den Worten Gottes (Sur. 2, 163.) „und folget nicht den Fusstapfen des Satans, denn er ist euer offenbarer Feind." Der Prophet verglich aber jede irrende Sekte von dieser Gemeinde mit einem irrenden Volke der Vergangenheit; so sagte er die Kadarîja sind die Magier dieses Volkes, die Muschabbiha die Juden dieses Volkes, die Râfidha die Christen desselben; er fügte noch im Allgemeinen hinzu: gewiss ihr werdet die Wege der Völker vor euch gehen, Schritt für

*) Anspielung auf den Namen Mu'tazila, denn Mu'tazil heisst ursprünglich ein sich Entfernender, sich Trennender.

Schritt und Tritt für Tritt, so dass, wenn sie in die Höhle einer Eidechse hineingegangen sind, auch ihr hineingehen werdet.

Vierte Vorrede,

welche eine Erklärung über das Erste, was von Einwurf in die Religion des Islam gekommen ist, enthält und wie es sich weiter verzweigt hat und von seinem Ausgangspunkte und seinem Offenbarwerden.

Wie wir bewiesen haben, dass die Einwürfe, welche am Ende der Zeit hervortreten, ganz dieselben sind, als die Einwürfe, welche gleich im Beginn der Zeit eintraten, so lässt es sich auch von der Zeit eines jeden Propheten und der Periode eines jeden Religions- und Gesetzeslehrers beweisen, dass die Einwürfe seiner Gemeinde am Ende seiner Zeit aus den Einwürfen derer, welche in seiner ersten Zeit ihm entgegentraten, der Ungläubigen und der Heuchler hervorgegangen sind; die Mehrzahl derselben kommt aber von den Heuchlern. Wenn uns dieses bei den Völkern der Vergangenheit wegen der Ferne der Zeit nicht erkennbar ist, so ist es doch bei dieser Gemeinde nicht verborgen, dass ihre Einwürfe alle insgesammt ihren Ursprung von den Einwürfen der Heuchler [10] zur Zeit des Propheten haben, da sie an seinen Befehlen und Verboten kein Wohlgefallen hatten und sich dahin wagten, wo für das menschliche Denken kein Aufenthalt und kein Weg ist, und über Dinge, in welche einzudringen und über welche zu fragen, ihnen verboten war, Fragen stellten und mit nichtigen Gründen über Dinge disputirten, über welche keine Disputation erlaubt ist. Nimm als Beispiel die Geschichte des Dsû-'l-Chuwaiszira *) aus dem Stamme Tamim, als er sprach: Sei gerecht Muḥammad, denn du bist ungerecht; so dass dieser sagte: Wenn ich nicht gerecht bin, wer ist denn gerecht? Da antwortete der Verdammte und sprach: dies

*) Vgl. Weil, Mohammed der Prophet, S. 240, 41.

ist eine Theilung, wobei das Wohlgefallen Gottes nicht erstrebt worden ist. Das ist ein offenbares Sichauflehnen gegen den Propheten; denn wenn derjenige, welcher gegen den wahren Imâm auftritt ein Chârîdschi (Sich Auflehnender) ist, so ist derjenige, welcher gegen den wahren Propheten auftritt noch vielmehr ein Chârîdschi *); oder ist dies nicht ein Ausspruch über die Fähigkeit des Verstandes Gutes und Schimpfliches zu bestimmen, und ein Urtheil nach eigenem Kopfe einer ausdrücklichen Bestimmnng Gottes gegenüber und eitler Stolz auf einen Verstandesschluss gegenüber dem Gebote (Gottes)? So sagte denn auch der Prophet: wahrlich von den Nachkommen dieses Mannes wird eine Anzahl solcher hervorgehen, welche von dem wahren Glauben abfallen werden, wie der Pfeil vom Ziele abweicht. (Das ist die ganze Geschichte). Als ein anderes Beispiel nimm das Benehmen einer Rotte Heuchler am Tage von Uhud, da sie sprachen: Hatten wir mit der Sache etwas zu schaffen? und ihre Worte: wenn wir mit der Sache etwas zu thun gehabt hätten, wären wir dort nicht getödtet; und: wenn sie bei uns gewesen wären, wären sie nicht gestorben und getödtet. Ist dies nicht ein deutliches Aussprechen des Kadar **)? — Der Ausspruch einer Rotte Götzendiener aber: wenn Gott es wollte, würden wir ausser ihm nichts anbeten; und der Ausspruch einer andern Rotte: Sollen wir speisen, den Gott speisen würde, wenn er wollte? sind ein deutlicher Ausdruck des Dschabar ***). Als ein letztes Beispiel nimm das Benehmen einer andern Rotte, als sie über das Wesen Gottes stritten, indem sie seine Majestät ihrem Verstande und seine Handlungen ihrem Urtheile unterwarfen, bis

---

*) Der Verfasser nimmt hier wieder Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens Chawâridsch, welcher sich Auflehnende bedeutet und zuerst von den 12000, welche sich nach der Schlacht bei Sziffin von 'Ali lossagten, gebraucht wurde.

**) Eine genauere Erklärung dieses Begriffes erfolgt weiter unten.

***) Auch hiervon kommt die weitere Erklärung später.

(Muħammad) sie hinderte und mit den Worten Gottes schreckte: „er sendet seine Blitze und trifft mit ihnen, wen er will, weil sie über Gott streiten, und er ist gewaltig an Macht" (Sur. 13, 14.). Dies geschah bei Lebzeiten des Propheten, als er in voller Kraft und Gesundheit war, und die Heuchler suchten zu täuschen, denn sie bekannten äusserlich den Islâm und hielten die Heuchelei verborgen, und ihre Heuchelei kam immer nur durch Auflehnung gegen sein *Gehen* und *Stehen* zu Tage, aber die Auflehnungen waren gleich dem Samen, aus welchem die Einwürfe als die Saat hervorkamen. Was nun aber die Uneinigkeiten betrifft, welche zur Zeit seiner Krankheit und nach seinem Tode unter den Gefährten statt fanden, so waren das verschiedene Ansichten, [11] welche aus einer angestellten Untersuchung hervorgingen, wie man sagt, dass ihre Absicht dabei gewesen sei, die Zeichen des Gesetzes aufzurichten und die Pfade des Glaubens festzumachen. Der erste Streit, welcher während der Krankheit des Propheten vorfiel, ist in dem enthalten, was Muħammad Ibn Ismâîl al-Buchâri überliefert, eine Tradition, welche von 'Abdallah Ibn 'Abbâs*) herstammt. Er erzählt: Als die Krankheit, an welcher der Prophet starb, ihn überwältigte, sprach er: bringt mir Tinte und Papier, ich will eine Schrift für euch aufsetzen, damit ihr nach meinem Tode nicht fehl geht. Da sagte 'Omar: wahrlich den Gesandten Gottes hat der Schmerz übermannt, wir haben genug am Buche Gottes; und als viel hin- und hergeredet wurde, sagte der Prophet: gehet von mir fort, es ziemt sich nicht in meiner Nähe zu streiten. Ibn 'Abbâs sagt: das ganze Unglück ist dasjenige, was sich zwischen uns und die Schrift des Gesandten Gottes gestellt hat. Die zweite Meinungsverschiedenheit während seiner Krankheit war folgende: Muħammad sagte: rüstet das Heer des Usâma aus, es verdamme Gott den, der davon zurückbleibt. Da sprach ein Theil: wir müssen

*) Nach Weil a. a. O. S. 330 stammt diese Tradition von 'Aïscha.

seinem Befehle nachkommen und Usâma war bereits von Madîna aufgebrochen; ein anderer Theil aber sagte: die Krankheit des Propheten ist sehr heftig geworden und unser Herz lässt es nicht zu, ihn in diesem Zustande zu verlassen; wir wollen warten, um zu sehen, wie es mit ihm gehen wird. Ich habe diese beiden Streitigkeiten ausführlich beigebracht, weil die Gegner sie oft zu den Widersetzlichkeiten zählen, welche auf die Sache des Glaubens mächtigen Einfluss gehabt haben. Und das ist so, wenn auch die Absicht ganz und gar darauf hinauslief, die (richtigen) Zeichen des Gesetzes aufzurichten in dem Zustande, wo die Herzen erschüttert waren und der Hass der unter anderen Umständen Einfluss gewinnenden Zwietracht ruhte. Die *dritte* Controverse fand statt bei dem Tode des Propheten. Es sagte nemlich 'Omar Ibn al-Chattâb: Wer da sagt, dass Muhammad todt ist, den tödte ich mit diesem meinem Schwerte, denn er ist nur gen Himmel erhoben, wie 'Isa Ibn Mirjam gen Himmel erhoben ist. Da sprach Abu Bakr Ibn Abu Kuhâfa: Wer Muhammad diente — Muhammad ist todt; wer aber dem Gotte Muhammad's diente — er ist ein lebendiger (Gott), der nicht stirbt. Dann las er folgenden Koranvers (Sur. 3, 138.): „Muhammad ist nur ein Gesandter, die Gesandten vor ihm sind geschieden; wollt ihr, wenn er gestorben oder getödtet ist, euch auf euren Fersen umwenden?" Da wandte sich das Volk seiner Rede zu, 'Omar aber sprach: Es ist mir, wie wenn ich diesen Vers nicht gehört, bis ihn Abu Bakr gelesen. Der *vierte* Streit war über den Ort, wo der Prophet begraben werden sollte. Die Leute von Mekka, die Ausgewanderten, verlangten, dass er nach Mekka zurückgebracht werde, [12] weil es seine Geburtsstätte und seine Heimath sei, und der Ort, auf dem sein Fuss gewandelt und wo seine Familie wohne und wohin er gewallfahrtet sei. Die Madinenser aber, die Hilfsgenossen, verlangten, dass er in Madîna beerdigt werde, weil es der Ort sei, wohin er geflohen, und der Ort seines Sieges. Andere wollten, dass er nach Jerusalem gebracht werde,

weil es der Begräbnissort der Propheten und Muham-mad von da in den Himmel emporgestiegen sei. Dann kam man darin überein, ihn in Madîna zu beerdigen nach einer Ueberlieferung von ihm selbst: „die Propheten werden begraben, wo sie sterben." Der *fünfte* Streit fand über das Imâmat statt und dieser Streit ist der bedeutendste Streit unter der Gemeinde, denn über keinen Glaubensartikel im Islâm ist das Schwert in der Weise aus der Scheide gezogen, als es zu jeder Zeit über das Imâmat geschehen ist, da doch Gott die Sache gleich anfangs geordnet hatte. Es waren nemlich die Ausgewanderten und die Hilfsgenossen darüber verschiedener Ansicht; diese sagten: „ein Amîr von uns und einer von euch"; und sie kamen über ihren Häuptling Sâd Ibn 'Ubâda, den Hilfsgenossen, überein. Es machten aber Abu Bakr und 'Omar augenblicklich die Sache dadurch wieder gut, dass sie beide in die Halle der Banu Sâi'da eilten; und es erzählt 'Omar: ich hatte mir auf dem Wege in Gedanken eine Rede zusammengestellt, und als wir zu der Halle gekommen waren, wollte ich sprechen, aber Abu Bakr sagte: Lass' es 'Omar! dann lobte und pries er Gott und hielt eine Rede, wie ich sie mir ausgedacht hatte, gleich als ob er Geheimnisse wüsste; und ehe die Hilfsgenossen auf seine Rede eingingen, streckte ich meine Hand gegen ihn aus und huldigte ihm und es huldigte ihm das (anwesende) Volk; und die Auflehnung unterblieb, nur geschah die Huldigung Abu Bakr's durch Ueberrumpelung, deren böse Folgen Gott abwandte. Wer aber ein Aehnliches wiederholt hätte, den hätte man getödtet, denn wer auch immer einem Andern ohne Auftrag von den Gläubigen gehuldigt hätte, beide hätten sich der Gefahr ausgesetzt, getödtet zu werden. Die Hilfsgenossen standen von ihrer Forderung nur ab, weil Abu Bakr den Ausspruch des Propheten anführte: die Imâme sind vom Stamme Kuraisch. Diese Huldignng fand statt in der Halle; nachdem er dann zur Moschee zurückgekehrt war, versammelte sich das Volk daselbst und huldigte ihm freiwillig ausser einer Anzahl von den Banu Hâ-

schim und Abu Sufjân von den Banu Umajja. Der Fürst der Gläubigen 'Ali aber war mit dem beschäftigt, was der Prophet über seine Bestattung und Beerdigung angeordnet hatte, und das zu seinem Begräbniss Erforderliche geschah ohne Streit und Verzug. Der *sechste* Streit betraf die Angelegenheit von Fadak und die Erbschaftstheilung des Propheten [13] und den Anspruch Fâtima's in Beziehung auf Erbschaft und Besitzthum, bis sie durch die bekannte Ueberlieferung vom Propheten zurückgewiesen wurde: Wir Geschlechter der Propheten vererben nicht, was wir hinterlassen, denn das ist Antheil Gottes. Der *siebente* Streit fand statt über den Kampf gegen diejenigen, welche die Armensteuer verweigerten; es sagten nemlich Einige: wir wollen sie nicht gleich den Ungläubigen bekämpfen; Andere: Ja, wir wollen gegen sie zu Felde ziehen, — bis Abu Bakr sagte: Wenn sie mir eine Abgabe verweigern, welche sie dem Gesandten Gottes gegeben haben, so ziehe ich deshalb gegen sie zum Kampfe aus; und er zog selbst zum Kampfe gegen sie aus und alle Gefährten insgesammt stimmten ihm bei; aber die Bemühung 'Omar's in den Tagen seines Chalifats brachte die Herausgabe der Gefangenen und der Güter an sie und die Loslassung der Eingekerkerten von ihnen zu Wege. Der *achte* Streit erhob sich, als Abu Bakr im Augenblicke des Todes den 'Omar ausdrücklich zum Nachfolger bestimmte. Einige sagten: du hast einen strengen, harten Mann über uns gesetzt; der Streit wurde aber durch den Ausspruch Abu Bakr's: „wenn mein Herr mich am Tage der Auferstehung fragen wird, dann werde ich sagen, ich habe den Besten von ihnen über sie gesetzt" beseitigt. Es erhoben sich aber bereits zu ihrer Zeit viele Meinungsverschiedenheiten über die Fragen wegen der Erbschaft des Grossvaters und der Brüder und weitläuftigen Verwandten, und über die Entschädigung der (verletzten) Finger und die Sühnpreise für ausgeschlagene Zähne und die Strafbedingungen einiger Verbrechen, worüber keine ausdrückliche Bestimmung of-

fenbart ist; aber ihre Hauptbeschäftigung war der Kampf mit den Griechen und die Feldzüge gegen die Perser, und Gott gab den Gläubigen Sieg auf Sieg, und gross war die Menge der Gefangenen und der andern Beute. Sie Alle folgten dem Urtheil 'Omar's und weithin verbreitete sich die Berufung und erscholl das Wort, die (ungläubigen) Araber wurden gehorsam und die Perser wurden lenksam. Die *neunte* Controverse erhob sich über die Wahlangelegenheit, und die Ansichten darüber waren verschieden bis Alle in der Huldigung 'Othmân's übereinkamen; das Reich war in Ordnung in seiner Zeit und die Berufung befestigte sich und gross war die Anzahl der Siege und der Schatz gefüllt, und er verfuhr gegen das Volk auf die beste Weise und behandelte dasselbe mit freigebiger Hand; nur seine Verwandten von den Banu Umajja bereiteten Verderben, und das Verderben traf *ihn*, und *sie* übten Unrecht und das Unrecht kam auf *ihn;* und es entstanden viele Zwistigkeiten und man unternahm gegen *ihn* Dinge, welche alle für die Banu Umajja angelegt waren. Dahin gehört seine Zurückberufung des al-ʿHakam Ibn Umajja nach Madîna, nachdem ihn der Prophet verbannt hatte, so dass er der Verbannte des Gesandten Gottes hiess, und nachdem derselbe Abu Bakr und 'Omar während ihres Chalifats darum gebeten, [14] sie ihm aber nicht gewillfahrt hatten und 'Omar ihn von seinem Aufenthaltsorte in Jaman vierzig Parasangen entfernt hatte. Ferner seine Verbannung des Abu Dsarr nach Rabadsa und die Verheirathung des Marwân Ibn al-ʿHakam mit seiner Tochter und das Ueberlassen des fünften Theiles der Beute Afrika's an ihn, welches zweihunderttausend Denare ausmachte. Ferner, dass er den 'Abdallâh Ibn Sảd Ibn Abu Saraḥ als Gastfreund aufnahm, nachdem der Prophet sein Blut für vogelfrei erklärt hatte, und ihn mit der Statthalterschaft über Aegypten belohnte, gleichwie er dem 'Abdallâh Ibn Âmir Baſzrah gab, bis er daselbst das vollführte, was er vollführte, zu dem Andern, was man ihm vorwirft. Die Anführer seiner Heere Muảwîja Ibn Abu Sufjân, der

Präfekt von Syrien, Sâd Ibn Abu Wakkâfz *), der Präfekt von Kufa, und nach ihm al-Walîd Ibn 'Okba und 'Abdallâh Ibn Âmir, der Präfekt von Bafzra und 'Abdallâh Ibn Sâd Ibn Abu Sarah, der Präfekt von Aegypten — sie Alle verriethen und verliessen ihn, bis sein Schicksal ihn erreichte und er verbrecherischer Weise in seiner Wohnung gemordet wurde, und von dem Verbrechen, welches an ihm geschah, ging die Zwietracht aus und ruhte nicht wieder. Der *zehnte* Streit erhob sich in der Zeit 'Ali's, des Fürsten der Gläubigen, nachdem man über ihn übereingekommen und ihm gehuldigt hatte; zuerst der Kriegszug Talha's und Zubair's gegen Mekka, dann der aufrührerische Zug Âïscha's nach Bafzra, dann der offene Ausbruch des Kampfes gegen ihn, welcher den Namen der Kameelschlacht hat. Die Wahrheit ist, dass Jene Beide umkehrten und bereuten, da er ihnen das Gebot ins Gedächtniss rief und sie sich erinnerten. Den Zubair tödtete aber Ibn al-Dschurmûz als er bereits umgekehrt war, wofür er nach dem Ausspruche des Propheten: Kündige dem Mörder des Ibn Szafia die Hölle an — in die Hölle kommt; den Talha traf Marwân Ibn al-'Hakam mit einem Pfeile während der Auflehnung und er stürzte todt zu Boden. Âïscha handelte angetrieben in dem, was sie that, bereuete aber nachher und kehrte um. Der Streit zwischen ihm ('Ali) und Muâwîja und die Schlacht von Sziffîn und der Widerspruch der Chawâridsch und sein Zugeben des Schiedsrichterspruches und die Hinterlist des 'Amr Ibn al-Âfz gegen Abu Mûsa al-Aschâri und das Ende seines Chalifats bis zu seinem Tode, alles das ist bekannt; ebenso bekannt ist der Streit zwischen ihm und den Schurâ, welche bei Naharwân der Gesinnung nach und mit Worten von ihm abfielen, und der Ausbruch des Kampfes mit ihm als offenkundiger Thatsache. [15] Mit

*) Cureton hat diesen Namen anstatt des im Ms. stehenden Sa'id Ibn al-'Âfz gesetzt, welcher erst Nachfolger des Walîd wurde; s. Weil's Chalifen I, S. 172.

einem Worte: ʾAli war mit der Wahrheit und die Wahrheit mit ihm. Es traten aber in seiner Zeit gegen ihn die Chawâridsch hervor, nemlich al-Aschʾath Ibn Kais, Masʿûd Ibn Fadaki at-Tamîmi, Zaid Ibn ʿHafzîn at-Tâi und Andere; und ebenso die Ghulât (die Uebertreibenden) in Betreff seiner, nemlich ʾAbdallâh Ibn Sabâ und eine Anzahl mit ihm. Mit diesen beiden Sekten begann die Häresie und der Irrthum und es wurde das Wort des Propheten an ihm (ʾAli) wahr: über Dich gehen zwei zu Grunde, der aus Liebe zu viel thut und der aus Hass zu wenig thut. Nach ihm theilten sich die Meinungsverschiedenheiten in zwei Klassen, zu der einen gehört die verschiedene Ansicht über das Imâmat, zur andern die verschiedene Ansicht über die *Grundlehren des Glaubens* (Ufzûl). Die verschiedene Ansicht über das Imâmat ging nach zwei Seiten auseinander, von der einen wurde behauptet, das Imâmat beruhe auf dem Uebereinkommen und freier Wahl, auf der andern, dasselbe beruhe auf einer ausdrücklichen Bestimmung und genauer Bezeichnung. Diejenigen, welche das Imâmat vom Uebereinkommen und von freier Wahl abhängen lassen, behaupten: Imâm sei Jeder, über welchen die Gemeinde oder ein ansehnlicher Theil der Gemeinde übereingekommen sei — entweder ganz allgemein oder mit der Bedingung, dass er ein Kuraischi sei nach der Lehre Einiger, und mit der Bedingung, dass er ein Hâschimi sei nach der Lehre Anderer und mit noch andern Bedingungen, wie wir später sehen werden. Diejenigen, welche der ersten Ansicht zugethan waren, behaupteten das Imâmat des Muʾâwîja und seiner Söhne und nach ihnen die Nachfolge des Marwân und seiner Söhne; die Chawâridsch stimmten zu allen Zeiten für Einen von ihnen unter der Bedingung, dass er ihrem Glauben zugethan bleibe und im Handeln gegen sie nach den Regeln der Gerechtigkeit verfahre; wenn er das nicht that, fielen sie von ihm ab, machten Aufruhr gegen ihn, und oft tödteten sie ihn. Diejenigen aber, welche für das Imâmat eine ausdrückliche Bestimmung verlangten, wa-

ren nach dem Tode 'Ali's verschiedener Meinung. Einige behaupteten, es gäbe nur eine ausdrückliche Bestimmung für seinen Sohn Muhammad Ibn al-'Hanafîja und das sind die Kaisânîja. Diese waren wieder nach dessen Tode verschiedener Meinung; Einige sagten, dass er nicht gestorben sei, sondern wiederkehren und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde; Andere behaupteten, dass er gestorben sei und das Imâmat nach seinem Tode auf seinen Sohn Abu Hâschim übergegangen sei, und diese theilten sich wieder. Einige behaupteten, das Imâmat bleibe in seiner Nachkommenschaft nach jedesmaliger testamentarischer Bestimmung; Andere sagten, es gehe auf andere Personen über, und in der Bestimmung dieses Andern war man wieder verschiedener Meinung; Einige sagten, es sei Banân Ibn Sim'ân an-Nahdi, Andere: 'Ali Ibn 'Abdallâh Ibn 'Abbâs, Andere: 'Abdallâh Ibn 'Harb al-Kindi, [16] Andere: 'Abdallâh Ibn Mu'âwîja Ibn 'Abdallâh Ibn Dschâfar Ibn Abu Tâlib. Alle diese behaupten aber (zugleich), dass der Glaube im Gehorsam gegen einen Menschen bestehe und erklärten alle Satzungen des Gesetzes nach der Ansicht einer bestimmten Person, wie wir ihre Lehren später kennen lernen werden. Diejenigen nun, welche die ausdrückliche Bestimmung für Muhammad Ibn al-Hanafîja bestreiten, behaupten sie für al-'Hasan und al-'Husain und sagen: das Imâmat kann nicht an zwei Brüder gelangen, ausgenommen al-'Hasan und al-'Husain. Dann sind sie aber wieder verschiedener Meinung. Einige übertragen das Imâmat auf die Söhne al-'Hasan's und sagen, nach ihm sei es auf seinen Sohn al-'Hasan gekommen, dann dessen Sohn 'Abdallâh, dann dessen Sohn Muhammad, dann dessen Bruder Ibrâhîm, die *beiden Imâme*. Sie beide lehnten sich in den Tagen al-Manfzûr's auf und wurden beide unter seiner Regierung getödtet. Von diesen behaupten Einige die Wiederkunft des Imâm Muhammad. Andere lassen die testamentarische Bestimmung auf die Söhne al-'Husain's übergehen und sagen, nach ihm sei Imâm geworden sein Sohn 'Ali Zain al-

Âbidîn, nach einer ausdrücklichen Bestimmung. Nach ihm sind sie aber verschiedener Meinung. Die Zaidîja behaupten das Imâmat seines Sohnes Zaid und ihre Lehre ist, dass ein jeder Fâtimi, der sich auflehnt, wenn er weise, enthaltsam, tapfer und freigebig ist, Imâm ist und ihm Folge geleistet werden muss, und sie geben zu, dass das Imâmat zu den Söhnen al-ʿHasan's zurückkehre. Dann bleiben Einige (hierbei) stehen und behaupten die Rückkehr; Andere gehen weiter und sprechen das Imâmat einem Jeden in jeder Zeit zu, dessen Zustand ein solcher ist; ihre Lehren aber werden wir später sehen. Die Imamîja aber behaupten das Imâmat des Muhammad Ibn ʾAli al-Bâkir nach einem ausdrücklichen Zeugnisse, dann das Imâmat des Dschʾafar Ibn Muhammad nach testamentarischer Bestimmung; dann nach seinem Tode sind sie verschiedener Meinung, wer von seinen Söhnen durch eine ausdrückliche Bestimmung der Bezeichnete sei; es waren deren fünf: Muhammad, Ismʾîl, ʾAbdallâh, Mûsa und ʾAli. Einige theilen das Imâmat dem Muhammad zu, das sind die ʾOmârîja; Andere dem Ismʾîl und sie läugnen seinen Tod zu Lebzeiten seines Vaters, das sind die Mubârakîja, und von diesen bleiben Einige stehen und behaupten seine Wiederkunft, Andere übertragen das Imâmat auf seine Söhne nach dem jedesmaligen ausdrücklichen Zeugnisse bis auf diesen Tag, das sind die Ismʾîlîja. Andere behaupten das Imâmat des ʾAbdallâh al-Aftah und glauben an seine Wiederkunft nach seinem Tode, denn er ist ohne Nachkommenschaft gestorben. Andere behaupten das Imâmat des Mûsa, nach einem ausdrücklichen Zeugnisse über ihn, [17] denn sein Vater sagte: Euer siebenter (Imâm) ist euer *Sicherhebender* *), ist er nicht *Herr der Thora* genannt? Diese sind dann wieder verschiedener Meinung, Einige hören mit ihm auf und behaupten seine Wiederkunft, denn sie sagen: er ist nicht

*) Die Erklärung dieses Ausdruckes erfolgt bei der Aufzählung der einzelnen Sekten der Schiaʾ.

gestorben; Einige bleiben bei seinem Tode stehen, das sind die **Mamtûra**, Andere machen mit seinem Tode einen Abschnitt und führen das Imâmat auf seinen Sohn **'Ali Ibn Mûsa ar-Ridhâ** über, das sind die **Katâîja**. Diese sind dann wieder verschiedener Ansicht über seine Söhne nach ihm. Die **Zwölfer** (**Ithnâ'ascharîja**) führen das Imâmat von **'Ali ar-Ridhâ** auf seinen Sohn **Muḥammad**, dann auf dessen Sohn **'Ali**, dann auf dessen Sohn **al-'Hasan**, dann auf dessen Sohn **Muḥammad** den *Sich-erhebenden*, den *Erwarteten*, den *Zwölften*. Und sie behaupten, dass er lebe, nicht gestorben sei und wiederkommen werde, um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wie sie (jetzt) mit Gewaltthat angefüllt sei. Andere führen das Imâmat auf **al-'Hasan al-'Askari**, dann behaupten sie das Imâmat seines Bruders **Dschâfar** und behaupten das Stehenbleiben bei ihm oder sie behaupten den Zweifel in Betreff des Zustandes des **Muḥammad**, und sie befinden sich auf einem langen Irrwege bei dem Weiterführen des Imâmat's und dem Stehenbleiben und der Behauptung der Wiederkehr nach dem Tode und der Behauptung des Verborgenseins und des Wiederkommens nach dem Verborgensein. Dieses ist eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über das Imâmat, die genauere Auseinandersetzung davon wird bei der Erwähnung der einzelnen Lehren erfolgen.

Was nun die verschiedenen Ansichten über die *Grundlehren* anbetrifft, so trat in der letzten Zeit der Gefährten die Häresie des **Mâbad al-Dschuhani** und des **Ghailân ad-Dimaschki** und des **Junas al-Aswâri** in Betreff der Behauptung des **Kadar** und der Läugnung der Beziehung des Guten und Bösen auf das **Kadar** hervor. Es webten aber an ihrem Webebaum **Wâſzil Ibn 'Atâ al-Ghazzâl**. Dieser war ein Schüler des **al-'Hasan al-Baſzri** und sein Schüler war **'Amr Ibn 'Obaid**, der in den Streitfragen über das **Kadar** noch weiter ging als er. **'Amr** gehörte zu den Werbern des **Jazîd an-Nâkiſz** in den Tagen der **Banu Umajja**, dann trat er zu **al-Manſzûr** über und

behauptete dessen Imâmat; es lobte ihn al-Manfzûr einst, da sagte er: Beeren sind für die Menschen ausgestreut, aber Andere als 'Amr sammeln sie auf. — Es entstanden aber während der Zeit al-'Hasan's die Häresien der Wa'îdîja von den Chawâridsch, der Murdschia von den Dschabarîja, und der Kadarîja. Von ihnen und von seinem Lehrer wich Wâfzil in der Behauptung des Aufenthaltsortes zwischen den beiden Aufenthaltsorten (der Seligen und Verdammten) ab, so dass er und seine Anhänger Mûtazila (Abweichende) genannt wurden. Sein Schüler wurde Zaid Ibn 'Ali und er nahm sein System der Grundlehren an, deswegen wurden alle Zaidîja Mûtazila; diejenigen aber, welche Zaid Ibn 'Ali verliessen, weil er von der Lehre seiner Väter über die Grundlehren und über das Sichlossagen und über das Freundschafthalten abgewichen war, [18] waren Kufenser und sie bildeten eine Sekte, welche Râfidha (Verlassende) genannt wurden. Sodann lasen einige Lehrer der Mûtazila die Werke der Philosophen, seitdem sie unter der Regierung al-Mâmûn's übersetzt waren und vermischten deren Methode mit der Methode des Kalâm und begründeten damit eine besondere Art von Wissenschaft, welche sie eben Kalâm nannten, entweder weil die Hauptfrage, um welche sich ihre Disputationen und Controversen drehten, eben die Frage über die Rede Gottes (arab. Kalâm) war, so dass die ganze Art (wissenschaftliche Fragen zu behandeln) mit ihrem Namen bezeichnet wurde; oder weil sie es den Philosophen, welche einen bestimmten Theil ihrer Wissenschaft Mantik (Logik) nannten, nachmachten, denn Mantik und Kalâm sind dasselbe. Es stimmte aber ihr grösster Lehrer Abu-'l-Hudsail al-'Allâf den Philosophen darin bei, dass Gott allwissend durch das Wissen und das Wissen sein Wesen sei, ebenso allmächtig durch seine Allmacht und seine Allmacht sein Wesen sei; er brachte aber eine neue Häresie auf über das Kalâm und den Willen (Gottes) und die Handlungen der Menschen und die Behauptung des Kadar und

die Lebensdauer und den Lebensunterhalt, wie wir es in der Ausführung seiner Lehre genauer angeben werden. Es fanden aber zwischen ihm und Hischâm Ibn al-'Hakam Disputationen über die Bestimmungen der Vergleichung (Gottes mit dem Menschen) statt und Abu Jákub asch-Schaĥĥâm und al-Adami, die beiden Genossen des Abu-'l-'Hudsail, stimmten ihm darin in Allem bei. Dann war, in der Zeit des Mútafzim, Ibrâhîm Ibn Sajjâr an-Natztzâm, der in der Begründung der Lehren der Philosophen am weitesten Gehende und er wich von der (einfachen) Lehre der Alten durch seine häretischen Meinungen über den Abfall und das Kadar, und von seinen Genossen in verschiedenen Einzelfragen ab, die wir unten angeben werden; zu seinen Anhängern gehörte aber Muĥammad Ibn Schubaib und Abu Schamir und Mûsa Ibn 'Amrân und al-Fadhl al-'Hadathi und Aĥmad Ibn 'Hâjit, al-Aswâri aber stimmte ihm in allen häretischen Ansichten, die er lehrte, bei, ebenso die Iskâfîja, die Anhänger des Abu Dschâfar al-Iskâfi und die Dschâfarîja, die Anhänger der beiden al-Dschâfar's, Dschâfar's Ibn Mubaschir und Dschâfar's Ibn 'Harb. Dann trat die Häresie des Bischr Ibn al-Mútamir in der Behauptung über die Erzeugung (der Handlungen) und der Uebertreibung darin und in der Hinneigung zu den naturalistischen Philosophen hervor, und in der Behauptung, dass Gottes Allmacht sich auf die Bestrafung der Kinder erstrecke, dass er aber, wenn er es thue, ungerecht sei, nebst Anderem, worin er von seinen Genossen abwich. Es war aber ein Schüler von ihm Abu Mûsa al-Muzdâr, der Büsser der Mútazila; dieser wich von ihm in der Läugnung der Wunder des Korân in Betreff der Klarheit und des Redeschmucks ab, und in seiner Zeit fielen die meisten Gewaltthätigkeiten gegen die Anhänger der alten Lehre vor, weil sie die Ewigkeit des Korân behaupteten. [19] Zu seinen Schülern gehörten auch die beiden Dschâfar Abu Zafar und Muĥammad Ibn Suwaid, die beiden Anhänger al-Muzdâr's, und Abu Dschâfar al-

Iskâfi und 'Isa Ibn al-Haitham, die beiden Genossen des Dscháfar Ibn 'Harb al-Aschaddsch. Zu denen, welche in der Behauptung des Kadar am weitesten gingen, gehört Hischâm Ibn 'Amr al-Fûti, und al-Afzamm war einer seiner Anhänger; sie beide tadelten das Imâmat des 'Ali, weil sie behaupteten, dass das Imâmat nur durch das Uebereinkommen der gesammten Gemeinde übertragen werden könne. Al-Fûti und al-Afzamm stimmten aber darin überein, dass es unmöglich sei, dass Gott die Dinge, bevor sie da wären, wisse, und läugneten, dass das Nichtexistirende etwas sei. Abu-'l-'Hasan al-Chajjât und A'hmad Ibn 'Ali asch-Schatawi waren Genossen des 'Isa afz-Szufi, dann hingen sie dem Abu Muchâlid an und ein Schüler des Abu-'l-'Hasan al-Chajjât war al-Kábi und ihre Lehren waren durchaus dieselben. Muámar Ibn 'Abbâd as-Salami aber und Thamâma Ibn Aschras an-Namîri und 'Amr Ibn Ba'hr al-Dscha'hitz lebten zu derselben Zeit, in Urtheil und Glauben übereinstimmend, von ihren Genossen aber in einigen Einzelfragen, die wir (später) erwähnen werden, abweichend. Von den Spätern nahmen Abu 'Ali al-Dschubbâï und sein Sohn Abu Hâschim und al-Kadhi 'Abd al-Dschabbâr und Abu-'l-'Husain al-Bafzri den besten Theil der Methoden ihrer Genossen an und trennten sich von ihnen in einigen Fragen, wie es später gezeigt werden wird. Der Glanz der Wissenschaft des Kalâm begann mit den abbasidischen Chalifen Hârûn, al-Mâmûn, al-Mútafzim, al-Wâthik und al-Mutawakkil und hörte auf mit afz-Szâ'hib Ibn 'Abbâd und einer Anzahl von den Dajâlima. Es trat aber auch eine Anzahl von den Mútazila auf, welche vermittelte; nemlich Dhirâr Ibn 'Amr und 'Hafz al-Fard und al-'Husain an-Naddschâr von den Spätern widersprachen den Lehrern in einigen Fragen. Und es stand Dschahm Ibn Szafwân in der Zeit des Nafzr Ibn Sajjâr auf und brachte seine Häresie über das Dschabar in Turmuds zu Tage; ihn tödtete Sâlim Ibn

Ahwaz al-Mâzini in der letzten Zeit der Herrschaft der Banu Umajja in Marw. Es waren aber zwischen den Mŭtazila und den Anhängern der alten Lehre zu jeder Zeit Streitigkeiten über die Eigenschaften (Szifât), und die Anhänger der alten Lehre stritten mit ihnen darüber nicht nach einem aus der Wissenschaft des Kalâm entnommenen Kanon, sondern in schlichter Rede, und sie erhielten den Namen Szifâtîja. Sowohl diejenigen, welche die Eigenschaften Gottes als in seinem Wesen bestehende Begriffe bestimmten, als auch diejenigen, welche seine Eigenschaften mit denen der Geschöpfe verglichen, [20] alle hielten sich an die augenfälligen Stellen der Schrift und der Ueberlieferung und stritten wider die Mŭtazila für die Ewigkeit des Koran nach augenfälligem Ausspruche. Es waren aber ʾAbdallâh Ibn Saʾîd al-Kilâbi und Abu-'l-ʾAbbâs al-Kalânsi und al-ʿHârith al-Maĥâsibi diejenigen von ihnen, welche in der sichern Kenntniss sich am ähnlichsten und im Kalâm am stärksten waren. Es fand nun eine Disputation zwischen Abu-'l-ʿHasan ʾAli Ibn Ismâîl al-Aschări und seinem Lehrer Abu ʾAli al-Dschubbâï über einige Fragen statt und jener legte diesem Dinge vor, die er nicht beantworten konnte. Da verliess er ihn und wandte sich zu der Parthei der alten Lehre und förderte ihre Lehre, indem er ihr eine aus der Wissenschaft des Kalâm entnommene Grundlage gab, so dass es eine besondere Lehre wurde; und es gaben seiner Methode eine Anzahl rechtgläubiger Lehrer noch mehr Halt, nemlich al-Kadhi Abu Bakr al-Bâkillâni und der Lehrer Abu Isĥâk al-Isfarâïni und der Lehrer Abu Bakr Ibn Fûrak, unter welchen keine grosse Abweichung stattfand. Es trat aber ein Mann von Sidschistân auf, der sich die Enthaltsamkeit zum Gesetz gemacht hatte, mit Namen Abu ʾAbdallâh Ibn al-Karrâm. Sein Wissen war gering, aber er hatte aus jeder Lehre ein Stückchen zusammengesucht und es in sein Buch aufgenommen, das brachte er unter die der Sprache unkundigen

Leute in **Ghardscha** und **Ghor** und in den Umgebungen der Städte **Churâsân's**. Es wurde aber seine Art und Weise in Ordnung gebracht und so wurde eine Lehre daraus, welche der Sultan **Maĥmûd Ibn Sabuktakîn** in seinen Schutz nahm; über die Anhänger der Ueberlieferung kam das Unheil, die **Schîå** aber waren auf ihrer Seite. Seine Lehre kam der Lehre der **Chawâridsch** am nächsten und sie waren extreme **Mudschassima** ausser **Muĥammad Ibn al-ʿHaiſzam**, welcher eine vermittelnde Stellung einnahm.

Fünfte Vorrede.

(Die fünfte Vorrede, in welcher der Grund angegeben wird, weshalb dieses Werk nach den Regeln der Rechenkunst anzuordnen sei, ist eine gelehrte Künstelei, welche dem sonstigen Character des Buches nicht entspricht, und worin Kunstausdrücke vorkommen, welche eine ausführliche Erklärung nothwendig machen. Da das Verständniss des Buches selbst dadurch nicht im Geringsten bedingt ist, werde ich diese Vorrede am Schlusse unter den Erläuterungen und Anmerkungen nachbringen.)

Da nun die Vorreden in erschöpfender und gründlicher Fassung hiermit zu Ende gebracht sind, wenden wir uns zur Angabe der Lehrmeinungen der Weltbewohner von **Adam** bis zum heutigen Tage, mit der Hoffnung, keine Lehre unter ihren Abtheilungen auszulassen. Wir wollen unter jedem Kapitel und jedem Theile das anführen, was ihnen zukommt, damit man erkenne, weshalb diese Bezeichnung diesem Capitel gegeben wurde, und bei jeder angeführten Sekte die Angabe dessen hinzufügen, was ihren Klassen in Betreff der Lehre und des Glaubens gemeinsam ist, und unter jeder Klasse, was ihr im Besonderen eigenthümlich ist und wodurch sie sich von ihren Genossen unterscheidet. [24] Die Abtheilungen der *dreiundsiebzig Sekten* des **Islâm** werden wir vollständig angeben, und bei den Abtheilungen der Sekten, welche nicht zur wahren (*patriarchalischen*)

Religion (al-ʿHanîfîja) gehören, werden wir uns auf dasjenige beschränken, was in Betreff des Princips und des Fundamentes am verbreitetsten und bekanntesten ist. Wir werden dasjenige voranstellen, welchem der Vorrang gebührt, und dasjenige nachfolgen lassen, welchem das Nachfolgen zukommt. Bedingung der Rechenkunst ist, dass dasjenige, was als Ausfüllung geschrieben wird, mit bestimmter Ausdehnung der Reihen geschrieben werde; Bedingung der Schreibekunst, dass nach der bekannten eleganten Weise ein reichlicher Rand gelassen werde; ich habe die Bedingung beider Künste beobachtet, die Capitel nach der Bedingung der Rechnung ausgedehnt, und Ränder gelassen, wie es eine elegante Schrift erfordert.

Zu Gott aber flehe ich um Beistand und ihm vertraue ich; er ist unsere Zuversicht und der beste Schutzherr. —

Die Lehrmeinungen des Menschengeschlechts,

nemlich der Bekenner der verschiedenen Religionen und der Religionssekten, wie derer, welche ihrem eigenen Kopfe folgen und philosophischen Systemen anhängen; der Sekten des Islâm und der Anderen, welche eine wirklich geoffenbarte Schrift besitzen, nemlich der Juden und Christen; und derjenigen, welche etwas Aehnliches von geoffenbarter Schrift haben, nemlich der Magier und Anhänger des Mani: — und derjenigen, welche an Stelle einer h. Schrift Bestimmungen und Satzungen haben, nemlich der alten Sabäer; und derjenigen, welche weder eine h. Schrift noch gesetzliche Bestimmungen und Satzungen haben, nemlich der alten und materialistischen Philosophen und der Verehrer der Gestirne und der Götzen und der Brahmanen.

Ich werde die Bekenner und Anhänger dieser verschiedenen Lehren angeben und Grund- und Belegstellen derselben aus schriftlichen Quellen entnehmen, eine Gruppe nach der andern, wie es ihre Terminologie erfordert, nachdem ich ihren Wegen nachgegangen und ihren Anfängen und Ausgängen ein emsiges Studium gewidmet habe.

Die richtige, zwischen der Verneinung und Bejahung sich bewegende Eintheilung ist, wie ich behaupte, dass das Menschengeschlecht von Seiten der Lehrmeinungen in Religionsbekenner und solche, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, einzutheilen ist; denn wenn der Mensch etwas glaubt oder behauptet, so hat er sich dabei entweder die Belehrung eines Andern zu Nutzen gemacht oder allein seinen Verstand gebraucht. Derjenige nun, welcher sich die Belehrung eines Anderen zu Nutzen macht, unterwirft sich mit seinem Urtheile und ist gehorsam; und die *Religion* ist Gehorsam und Unterwerfung des Urtheils und der Gehorsame ist der, welcher Religion hat. Derjenige aber, welcher allein sein Urtheil gebraucht, schafft etwas Neues. Es heisst aber in der Ueberlieferung vom Propheten: Keinen Schaden hat ein Mann von einem Rathe und kein Glück ist im alleinigen Gebrauche des eigenen Urtheils. [25] Es geschieht aber oft, dass derjenige, welcher sich die Belehrung eines Andern zu Nutzen gemacht hat, sich der Auktorität hingebend zu einer Lehre gekommen ist, bei der es sich traf, dass seine Eltern oder sein Lehrer einen falschen Glauben hatte, er ihn also auf Auktorität von diesem annahm, ohne über seine Wahrheit und Falschheit, und die Richtigkeit der Behauptung desselben, und seinen Irrthum nachzudenken; dann ist er nicht ein solcher, der (von der Belehrung eines Andern) Nutzen hat. Denn man gelangt nur zu einem Nutzen und einem Wissen, und man folgt nur dem Lehrer auf untrügliche Weise und mit Sicherheit, „wenn er zu denen gehört, welche die Wahrheit bezeugen und die Wissenden sind" (Sur. 43, 86.), — eine gewichtige Bedingung, die du wohl beherzigen mögest. Und oft findet derjenige, welcher allein seinen Verstand gebraucht, etwas. das er (eigentlich nur) sich zu Nutzen macht, sofern er den Ort des Findens und die Art und Weise desselben wusste; und dann ist er in Wirklichkeit kein solcher, der allein seine Intelligenz gebraucht, denn er ist zum Wissen vermittelst dieses (ihm zu Theil gewordenen) Nutzens gekommen: „wahrlich es

wissen es diejenigen, welche es von ihnen (den Gesandten) hören wollen" (Sur. 4, 85.), — eine gewichtige Unterstützung, vernachlässige sie nicht. Diejenigen nun, welche allein ihr Urtheil gebrauchen, sind im Allgemeinen solche, welche die prophetischen Gaben läugnen, nemlich die *Philosophen*, und die *Sabäer* und die *Brahmanen*, und sie glauben an keine (von Gott) verordneten Gesetze und Satzungen, sondern stellen Bestimmungen aus ihrem Verstande auf, um nach denselben leben zu können. Diejenigen aber, welche sich die Belehrung Anderer zu Nutzen machen, sind solche, welche an den Beruf der Propheten glauben. Und wer die durch das göttliche Gesetz bestimmten Satzungen annimmt, der nimmt auch die Bestimmungen an, welche die Vernunft giebt, aber nicht umgekehrt.

Erster Theil.

Die Anhänger der Religionen und die Religionssekten; als da sind die Anhänger des Islâm und die Schriftbesitzer und diejenigen, die etwas Aehnliches von heiliger Schrift haben.

Wir wollen hier über die Bedeutung der Ausdrücke *Religion, Religionsgemeinschaft, Gesetz, offener Weg, Islâm, patriarchalische Religion, Ueberlieferung, orthodoxe Lehre* sprechen; denn das sind Ausdrücke, welche im Korân vorkommen und ein jeder von ihnen hat eine Bedeutung, die ihm eigenthümlich ist, und enthält einen bestimmten Begriff, der ihm im gewöhnlichen Sprachgebrauche und in der Schulsprache zukommt. Von dem Ausdrucke *Religion* (ad-Dîn) haben wir schon erklärt, dass seine Bedeutung der *Gehorsam* und die *Hingebung* ist; und Gott sagt: „die (rechte) Religion vor Gott ist der Islâm (die vollkommene Hingebung)" (Sur. 3, 17.). Das Wort kommt auch in der Bedeutung *Vergeltung* vor; man sagt: wie du

vergiltst, wird dir vergolten. Es kommt ferner von der *Rechenschaft* am jüngsten Tage vor. Gott spricht: „das ist die rechte Religion" (Sur. 9, 36; 12, 40; 30, 29.). Derjenige also hat die wahre Religion, welcher sich unterwirft, welcher gehorsam ist, welcher die Vergeltung und Rechenschaft am jüngsten Tage bekennt. Gott spricht: „Und ich habe euch den Islâm zur Religion gegeben" (Sur. 5, 5.). Da aber die Gattung des Menschen bei der Einrichtung seines Lebens und der Vorbereitung auf sein künftiges Leben der Verbindung mit Anderen von den Söhnen seines Geschlechtes bedarf und diese Verbindung nothwendig eine Form haben muss, durch welche die gegenseitige Vertheidigung und Unterstützung erreicht wird, [26] so dass durch jene erhalten wird, was er hat, durch diese erworben, was er nicht hat: so ist die Form der Verbindung dieser äussern Gestalt nach die Religionsgemeinschaft (Milla), und der besondere Weg, welcher zu dieser äussern Gestalt führt, der offene Weg (Minhâdsch) und das Gesetz und die Ueberlieferung (Sunna), und die Uebereinstimmung mit dieser Ueberlieferung ist die orthodoxe Lehre. Das Wort Gottes lautet: „Einem Jeden von euch haben wir ein Gebot und einen offenen Weg gegeben" (Sur. 5, 52.). Die Gründung der Religionsgemeinschaft und das Erlassen des Gebotes kann aber nur von einem solchen Gründer und Gesetzgeber angenommen werden, welcher von Gott durch Zeichen, die seine Wahrhaftigkeit bezeugen, besonders ausgerüstet ist, und oft ist das Zeichen ein in dem Auftreten selbst enthaltenes, und oft ist es ein damit verbundenes, und oft ein späteres. Nun wisse, dass die vornehmste Religionsgemeinschaft die Gemeinschaft Ibrâhîm's war, und sie ist die wahre (al-ʿHanîfîja), welche dem Sabäismus direct entgegengesetzt war und wir werden das *Wie* davon, wenn Gott will, später angeben. Gott sagt: „die Religionsgemeinschaft eures Vaters Ibrâhîm" (Sur. 22, 77.). Das Gesetz hat seinen Anfang von Nûh genommen; es heisst in den Worten Gottes: „Er hat euch die Religion verordnet, die er dem Nûh geboten hat" (Sur.

42, 11.); und die gesetzlichen Bestimmungen und Satzungen haben ihren Anfang mit Adam, Schîth und Idrîs genommen. Beschlossen aber sind die Gesetze, die Religionsgemeinschaften, die Wege und die Ueberlieferungen in ihrer Vollkommenheit und Vollendung in Beziehung auf Vortrefflichkeit und Herrlichkeit durch Muhammad; wie Gott spricht: „Heute habe ich für euch eure Religion vollendet und meine Gnade an euch erfüllt, und euch den Islâm zur Religion gegeben" (Sur. 5, 5.). Und man hat überliefert: Adam war ausgezeichnet durch die Namen, Nûh war ausgezeichnet durch die Bedeutungen, und Ibrâhîm war ausgezeichnet durch die Vereinigung beider; dann war Mûsa ausgezeichnet durch die Offenbarung des Gesetzes, 'Isa war ausgezeichnet durch die Erklärung (desselben), und *der Auserwählte* war ausgezeichnet durch die Vereinigung beider gemäss der Religionsgemeinschaft eures Vaters Ibrâhîm. Sodann, was die Art und Weise der ersten Begründung und die Vollendung bei der zweiten Begründung anbetrifft, sofern ein Jeder dasjenige, was ihm von den bereits erschienenen Gesetzen und den früheren Ueberlieferungen in Bezug auf die Begründung des Gebotes für die Schöpfung und die Erklärung des Glaubens für die Creatur vorlag, als wahr bestätigt hat, so gehört es zur Eigenthümlichkeit der Prophetie, dass sie darin Keinen Andern zum Theilnehmer hatten. Man behauptet aber auch, dass Gott seine Religion nach dem Abbilde seiner Schöpfung eingerichtet habe, damit durch seine Schöpfung auf seine Religion und durch seine Religion auf seine Einheit hingeführt werde.

Erstes Buch.

Die Bekenner des Islâm (al-Muslimûn).

Wir haben bereits die Bedeutung von Islâm angeführt, und wollen hier den Unterschied zwischen ihm und dem Îmân (einer höheren Stufe des Glaubens) und dem

Iħsân (dem Glauben, wie er sich durch die That bewährt) angeben und auseinandersetzen, [27] was der Anfang, was die Mitte, und was die Vollendung ist. Es giebt die bekannte Erzählung über die Berufung durch Gabriel, als er in der Gestalt eines Arabers kam und sich so niederliess, dass sein Knie das Knie des Propheten berührte, und die Worte sprach: Gesandter Gottes, was ist der Islâm? Er antworte: dass du bekennst, dass kein Gott ausser Allâh ist, und dass ich der Gesandte Gottes bin, und dass du das Gebet richtig hältst und das Almosen giebst und im Monat Ramadhân fastest und zum Heiligthume wallfahrtest, wenn es dir möglich ist; er sprach: du hast Recht. Dann fragte er: was ist der Îmân? Der Prophet antwortete: dass du an Gott glaubst und an seine Engel und seine Bücher und seine Gesandten und den jüngsten Tag, und dass du an die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen glaubst; er sprach: du hast Recht. Dann fragte er: was ist der Iħsân? Der Prophet antwortete: dass du Gott dienest, wie wenn du ihn sähest, denn wenn du ihn auch nicht siehst, so sieht er doch dich; er sprach: du hast Recht. Dann fragte er: Wann ist die Stunde (der Auferstehung)? Der Prophet antwortete: der darüber Gefragte ist nicht kundiger als der Fragende. Darauf stand er auf und ging hinaus; der Prophet aber sagte: das war Gabriel, der zu euch gekommen ist, um euch eure Religion zu lehren. Es wird also bei der Erklärung zwischen dem Islâm und dem Imân unterschieden, denn Islâm kommt in der Bedeutung des sich äusserlich zum Islâm Bekennen's vor und es hat daran eben so gut der Gläubige als der Heuchler Theil. Es heisst im göttlichen Worte: „Die Wüstenaraber sprachen: wir glauben; sprich: ihr *glaubet* nicht, sondern ihr sagt (nur): wir bekennen uns zum Islâm" (Sur. 49, 14.). Es unterscheidet also der Korân zwischen beiden, und der Islâm in der Bedeutung des sich äusserlich Unterwerfen's und Gehorsamsein's ist das, woran Beide Theil haben; er ist aber der Anfang. Wenn dann das wahrhaftige Bekenntniss zu ihm hinzukommt, dass Jemand an

Gott glaubt und an seine Engel und seine Schriften und Gesandten und den jüngsten Tag, und fest in dem Glauben ist, dass die Vorherbestimmung des Guten und Bösen in dem Sinne bei Gott ist, dass, was ihn trifft, nicht geschieht um ihn zur Sünde zu führen, und was ihn zur Sünde führt, nicht geschieht um ihn zu treffen, so ist er ein wahrhaft Gläubiger (im höhern Sinne). Wenn er dann den Islâm und das Bekenntniss der Wahrheit verbindet, und den heiligen Kampf mit dem Bekenntniss verknüpft, und was in ihm verborgen lag, zum Martyrium wird, so ist das die Vollendung; es ist demnach der Islâm der Anfang, der Îmân die Mitte, und der Ihsân die Vollendung; und hienach umfasst der Ausdruck Gläubige (Muslimûn) den zur Seligkeit Eingehenden und den zu Grunde Gehenden. Es wird aber Islâm und Ihsân verbunden in der Koranstelle: „Fürwahr, wer sich Gott hingiebt, der thut, was recht ist" (Sur. 2, 106.), und das liegt auch in dem Worte Gottes: „Und ich habe euch den Islâm zur Religion gegeben" (Sur. 5, 5.), [28] und in dem Ausspruch: „die wahre Religion vor Gott ist der Islâm" (Sur. 3, 17.), und in den Worten: „Als sein Herr zu ihm sagte: Sei gottergeben; antwortete er: ich gebe mich hin dem Herrn der Welten" (Sur. 2, 125.), und „Sterbet nicht, denn als wahre Gläubige" (Sur. 2, 126.). Und hienach ist dem Islâm diejenige Religionssekte eigenthümlich, welche zur Glückseligkeit gelangt.

Erster Abschnitt.

Die Männer der Grundlehren.

Diejenigen, welche sich mit den *Wurzeln* (Grundlehren) beschäftigen, haben über die Einheit, die Gerechtigkeit, die Verheissung, die Drohung, die Offenbarung und die Vernunft verschiedene Ansichten. Wir wollen hier über die Bedeutung von *Wurzeln* und *Zweigen* (auf jenen beruhenden Folgerungen), und den übrigen Ausdrücken sprechen. Einige Mutakallim's behaupten, zu

den Wurzeln gehöre die Kenntniss Gottes nach seiner Einheit und seinen Eigenschaften, und die Kenntniss der Gesandten nach ihren Zeichen und ihren Zeugnissen, und im Allgemeinen: jede Frage, in welcher die Wahrheit unter den Streitenden ausgemacht werde, gehöre zu den Wurzeln. Es ist aber bekannt, dass, da die Religion in Kenntniss und Gehorsam zerfällt, und die Kenntniss die Wurzel, der Gehorsam aber die Folge bildet, derjenige, welcher die Kenntniss und die Einheit wissenschaftlich abhandelt, ein Bearbeiter der Wurzeln ist, wer aber den Gehorsam und das Gesetz wissenschaftlich abhandelt, ein Bearbeiter der Folgerungen; und die Wurzeln bilden den Gegenstand der Wissenschaft des Kalâm, und die Folgerungen den Gegenstand der Wissenschaft der Rechtskunde. Es sagen aber auch einige Gelehrte, dass Alles, was durch die Vernunft gefunden wird und wozu man durch Spekulation und Demonstration gelangt, zu den Wurzeln gehöre, und dass Alles, was nur eine Meinung ist und wozu man durch den Schluss der Analogie und das Studium kommt, zu den Folgerungen gehöre. Was nun die Einheit anbelangt, so behaupten die *Anhänger der Ueberlieferung* und die Gesammtheit der Szifâtîja, dass Gott ein Einiger in seinem Wesen sei, der keine Theilnehmer habe, und ein Einiger in seinen ewigen Eigenschaften, der keine Gleichen habe, und ein Einiger in seinem Thun, der keinen Genossen habe. Die *Anhänger der Gerechtigkeit* behaupten aber, dass Gott ein Einiger in seinem Wesen sei, der keine Theilung und Eigenschaft habe, und ein Einiger in seinem Thun, der keinen Genossen habe; es sei aber nichts ewig als sein Wesen und er habe in seinen Handlungen keinen Theilnehmer, und es sei widersinnig die Existenz zweier Ewiger und ein Vorherbestimmtes zwischen zwei Bestimmenden anzunehmen, und darin bestehe die Einheit und die Gerechtigkeit. Gemäss der Lehre der *Anhänger der Ueberlieferung* aber ist Gott in seinen Handlungen in dem Sinne gerecht, dass er sich in seinem Reiche und seiner Herrschaft frei bewegend, thue, was er wolle, und anordne, was er wün-

sche; die Gerechtigkeit bestehe aber darin, dass man Alles an seinen Platz lege, und das sei der Fall, wenn Jemand sich in (seinem) Reiche nach Maassgabe des Willen's und Wissen's frei bewege, die Ungerechtigkeit aber bestehe im Gegentheile davon, so dass von ihm keine Gewaltsamkeit in der Bestimmung, und Ungerechtigkeit in der freien Bewegung anzunehmen sei. [29] Nach der Lehre der Mútazila aber ist die Gerechtigkeit das, was die Vernunft von Seiten der Weisheit festsetzt, nemlich das Zurückführen des Thuns auf die Rücksicht des Rechten und der Angemessenheit. Was aber die Verheissung und Drohung anbetrifft, so behaupten die *Anhänger der Ueberlieferung,* Verheissung und Drohung sei sein von Ewigkeit her bestehendes Wort, was er verheissen in Beziehung auf das was er geboten — und was er angedroht in Beziehung auf das was er verboten, so dass Jeder, der zur Glückseligkeit eingehe und der Belohnung nothwendigerweise theilhaftig werde, das durch seine Verheissung werde und jeder, der verloren gehe und der Strafe nothwendigerweise theilhaftig werde, das durch seine Androhung werde; nichts aber für ihn nach dem Urtheile der Vernunft nothwendig erfolge. Die *Anhänger der Gerechtigkeit* behaupten aber, es gäbe kein Wort von Ewigkeit her, er habe nur durch ein in der Zeit entstandenes Wort geboten und verboten, verheissen und angedroht; derjenige aber, welcher glückselig werde, sei der Belohnung durch sein Thun werth, und derjenige, welcher zu Grunde gehe, verdiene die Strafe durch sein Thun; und die Vernunft bestimme dieses von Seiten der Weisheit. Was aber die Offenbarung *) und die Vernunft anbelangt, so behaupten die *Anhänger der Ueberlieferung,* alle nothwendigen Pflichten kämen durch die Offenbarung und alle Erkenntnisse durch die Vernunft, diese aber habe nicht das Urtheil über die Güte und Schimpflichkeit (einer Handlung), und gäbe keine feste Bestimmung, und setze nichts als nothwendig, und die

*) Eig. das Hören von aussen im Gegensatze zu der Thätigkeit der eigenen Vernunft.

Offenbarung unterrichte nicht, d. h. sie lasse die Erkenntniss nicht finden, sondern setze sie als nothwendig. Die *Anhänger der Gerechtigkeit* behaupten aber, alle Erkenntnisse seien ein durch die Vernunft Erkanntes, welches auch durch die Speculation der Vernunft nothwendig sei, und Dank für die Gnade sei vor dem Herabkommen der Offenbarung nothwendig, und die Güte und die Schimpflichkeit seien zwei dem Guten und Schimpflichen wesentliche Eigenschaften.

Diese Fundamentalartikel bilden die Streitfragen, welche die Männer der Grundlehren wissenschaftlich behandeln, und wir wollen die Lehre einer jeden Gruppe nach den einzelnen Kapiteln weiter ausführen, wenn Gott es will. Eine jede Wissenschaft aber hat einen Gegenstand, der in besondere Fragen zerfällt, welche Beide wir bereits nach den Gränzen der Möglichkeit angegeben haben.

Erstes Kapitel.

Die Mùtazila und andere Sekten, nemlich die Dschabarîja und die Szifâtîja und die *Mischsekten* aus ihnen.

Die beiden Sekten der Mùtazila und Szifâtîja stehen einander in directem Widerspruche gegenüber, und ebenso die Kadarîja und die Dschabarîja, und die Murdschia und die Wa'îdîja, und die Schîâ und die Chawâridsch. Und dieser Widerspruch zwischen den einzelnen Sekten war zu jeder Zeit vorhanden, und eine jede Sekte hatte ihre besondere Lehre und Bücher, die man verfasste, und eine Dynastie, die sie begünstigte, und eine Macht, die ihr zu Gebote stand.

I. Die Mùtazila.

Sie werden auch Anhänger der *Gerechtigkeit* und des *Einheitsbekenntnisses* genannt und haben den Beinamen

Kadarîja. Sie selbst aber machen den Ausdruck Kadarîja zu einem, der verschiedene Bedeutungen in sich schliesst, und behaupten, der Ausdruck Kadarîja umfasse diejenigen, welche die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott behaupten; um sich vor dem Schimpfe zu bewahren, der nach allgemeiner Uebereinstimmung auf dem Worte wegen des Ausspruches vom Propheten ruht: die Kadarîja sind die Magier dieser Gemeinde. [30] Die Szifâtîja traten ihnen aber mit der allgemeinen Annahme gegenüber, dass die Dschabarîja und Kadarîja zwei in direktem Widerspruch gegenüberstehende Partheien seien; wie also die Bezeichnung des (einen) Gegners von dem (andern) Gegner gebraucht werden könnte? Der Prophet hat ferner gesagt: die Kadarîja sind die Gegner Gottes in Beziehung auf die Vorherbestimmung; die Gegnerschaft in Beziehung auf die Vorbestimmung, und die Vertheilung des Guten und Bösen auf das Thun Gottes und das Thun des Menschen kann aber von der Lehre derer, welche vollständige Ergebung und Vertrauen, und das Eintreten aller Zustände nach der unabänderlichen Vorherbestimmung und festgesetzten Satzung behaupten (der Dschabarîja), nicht angenommen werden. Zu dem allgemeinen Glauben der Sekte der Mûtazila nun gehört die Behauptung, dass Gott ewig und die Ewigkeit die ganz eigenthümliche Eigenschaft seines Wesens sei, und dass sie die ewigen Eigenschaften ganz und gar läugnen. Sie sagen nemlich: er ist allwissend nach seinem Wesen, allmächtig nach seinem Wesen, lebendig nach seinem Wesen, nicht durch das Wissen, die Macht und das Leben als ewige Eigenschaften und in ihm bestehende Begriffe; denn wenn die Eigenschaften mit ihm an der Ewigkeit, welches eine ganz eigenthümliche Eigenschaft ist, Theil hätten, so würden sie auch an der Göttlichkeit Theil nehmen. Sie stimmen ferner darin überein, dass sein Wort etwas Entstandenes, in einem *Träger* (Subjekte) Erschaffenes sei, nemlich Buchstabe und Ton, dessen Abbild in den Büchern als Berichte von ihm niedergeschrieben sei; und

dass, was im Subjekt existire, ein Accidenz, und sofort vergänglich sei. Sie sind ferner darüber einerlei Meinung, dass das Wollen, Hören und Sehen nicht in seinem Wesen bestehende Begriffe seien, haben aber verschiedene Ansichten über die Art und Weise ihrer Existenz, und über dasjenige, wodurch ihre Begriffe getragen werden, wie wir weiter sehen werden. Sie läugnen ferner einstimmig das Schauen Gottes mit den Augen an dem Orte des dauernden Aufenthaltes (des Paradieses), und läugnen einstimmig, dass man in irgend einer Beziehung eine Vergleichung seiner (Gottes) anstellen könne, was Richtung, Ort, Gestalt, Körper, Einnehmen eines Raumes, Versetztwerden, Aufhören, Veränderung und Erleiden eines Eindruckes anbetrifft. Sie erklären die allegorische Deutung der Korânverse, in welchen solche Vergleichungen vorkommen, für nothwendig, und nennen diese Art und Weise des Verfahrens das *Einheitsbekenntniss*. Sie behaupten ferner einstimmig, dass der Mensch Macht habe, und Schöpfer seiner Handlungen, der guten und der bösen, sei, und ein solcher sei, welcher für das, was er gethan habe, Lohn und Strafe im anderen Leben verdiene, und dass Gott fern davon sei, dass mit ihm Böses und Ungerechtigkeit und ein Thun, wie Unglauben und Ungehorsam, zusammengebracht werde; denn wenn er die Ungerechtigkeit schaffe, so sei er selbst ungerecht, wie, wenn er die Gerechtigkeit schaffe, er selbst gerecht sei. Einstimmig sind sie aber auch darin, dass der Weise (Gott) nur das Zuträgliche und Gute thue, und dass von Seiten der Weisheit für das Beste der Menschen zu sorgen nothwendig sei; was aber das, was am meisten frommt, und die Gnade anbetrifft, [31] so herrscht über deren Nothwendigkeit bei ihnen Zwiespalt; diese Art und Weise des Verfahrens nennen sie *Gerechtigkeit*. Sie haben ferner einerlei Ansicht darüber, dass der Gläubige, wenn er die Welt unter Gehorsam und Reue verlässt, Lohn und Vergeltung und ausgezeichnete Wohlthaten in anderem Sinne, denn als Lohn verdiene; wenn er aber ohne Reue für eine Sünde, die er gethan, davongehe, ewigen Auf-

enthalt im höllischen Feuer verdiene; dass aber seine Strafe leichter als die Strafe des Ungläubigen sei; und diese Art und Weise nennen sie *Verheissung* und *Androhung*. Sie sind ferner darüber einig, dass die Wurzeln der Erkenntniss und der Dank für die Gnade vor dem Herabkommen der Offenbarung nothwendig seien, und dass die Erkenntniss des Guten und Schlechten durch die Vernunft nothwendig sei, und das Ergreifen des Guten und das Verabscheuen des Schlechten in derselben Weise nothwendig sei, und dass die Offenbarung der zu erfüllenden Pflichten Gnade von Gott sei, der sie zu den Menschen vermittelst der Propheten als Prüfung und Lehre herabgesandt habe, so dass, wer zu Grunde gehe, nach einer offenbaren Unterweisung zu Grunde gehe, und wer leben bleibe, nach einer offenbaren Unterweisung leben bleibe. Sie sind aber verschiedener Ansicht in Beziehung auf das Imâmat und die Behauptung darüber, dass es nach einer ausdrücklichen Bestimmung und nach freier Wahl zu vergeben sei, wie bei der Meinung jeder einzelnen Gruppe erwähnt werden wird. Und nun wollen wir weiter ausführen, was jede Gruppe Eigenthümliches in ihrer Ansicht hat, wodurch sie sich von ihren Genossen unterscheidet.

1. Die Wâfzilîja.

Sie sind die Anhänger des Abu ʿHudsaifa Wâfzil Ibn ʾAtâ al-Ghazzâl. Er war der Schüler des al-ʿHasan al-Bafzri, bei welchem er die Wissenschaften und die Traditionen hörte, und Beide lebten in der Zeit des ʾAbd al-Malik und des Hischâm Ibn ʾAbd al-Malik, und im Westen giebt es auch jetzt noch ein kleines Häuflein von ihnen im Lande des Idrîs Ibn ʾAbdallâh al-ʿHasani, welcher unter der Regierung des Abu Dschâfar al-Manfzûr nach dem Westen ging. Sie werden Wâfzilîja genannt, und ihre Abweichung (vom rechten Glauben) dreht sich um vier Hauptpunkte. Der *erste* ist, dass sie an der Läugnung der Eigenschaften Gottes, nemlich des Wissens, der Macht, des Willens

und des Lebens halten; aber es war diese Ansicht in ihrem Anfange ohne weitere Ausbildung. Wâfzil Ibn 'Atâ ging dabei von einem augenfälligen Ausspruche aus, nemlich dem allgemeinen Zugeständniss über die Unmöglichkeit der Existenz zweier ewiger, anfangsloser Götter. Er sagte: wer einen Begriff und eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei Götter. Seine Anhänger aber gingen darin nur weiter, nachdem sie die Werke der Philosophen gelesen hatten; und ihre Spekulation darüber erstreckte sich so weit, alle Eigenschaften darauf zu führen, [32] dass er (Gott) allwissend und allmächtig sei, mit der genaueren Bestimmung, dass sie beide zu seinem Wesen gehörige Eigenschaften, nemlich zwei declarative Bestimmungen für sein ewiges Wesen seien, wie es al-Dschubbâï ausdrückt, oder zwei Zustände, wie Abu Hâschim meint; Abu-'l-'Husain al-Bafzri aber neigte zur Zurückführung beider auf Eine Eigenschaft, nemlich die Eigenschaft, welche im Wissen besteht, und das ist der Kern der Lehre der Philosophen. Wir werden das unten noch genauer ausführen. Die Bekenner der alten (einfachen) Lehre widersprachen ihnen aber darin, da sie die Eigenschaften in der Schrift und in der Ueberlieferung erwähnt fanden. Der *zweite* Hauptpunkt ist die Behauptung des Kadar; man folgte hier aber nur dem Wege des Mâbad al-Dschuhani und Ghailân ad-Dimaschki. Es hat aber Wâfzil Ibn 'Atâ diesen Punkt genauer bestimmt, als er es in Beziehung auf den Punkt über die Eigenschaften gethan hat. Er behauptet nemlich, dass Gott weise und gerecht sei, und man mit ihm nicht Böses und Ungerechtigkeit zusammenbringen könne, und dass es unmöglich sei, dass er von den Menschen das Gegentheil von dem, was er befohlen habe, wolle, und dass er etwas über sie festsetze, nachher aber ihnen deswegen vergelte; der Mensch sei es vielmehr, der thätig sei beim Guten und Bösen, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam, und ihm werde für sein Thun vergolten; der Herr aber habe ihm über das Alles das Vermögen zugestanden, und die Handlungen

der Menschen beständen in den Bewegungen, Ausruhungen, Anstrengungen des Studiums, der Spekulation und dem Wissen. Er sagt weiter: es ist unmöglich, dass dem Menschen das Thun anbefohlen wird, er aber nicht die Möglichkeit zum Thun habe, er finde vielmehr in sich selbst das Vermögen und das Thun; wer das läugne, der läugne das, was durch die Nothwendigkeit gegeben sei. Diese Aussprüche bewies er durch Korânverse. Ich habe aber einen Brief gesehen, welchen man dem al-ʿHasan al-Basri zuschreibt, und welchen dieser an ʾAbd al-Malik Ibn Marwân geschrieben habe, der ihn über die Behauptung des Kadar und Dschabar gefragt hatte. Er giebt ihm als Antwort dasjenige, was mit der Lehre der Kadarîja übereinstimmt und beweist darin mit Korânversen und Vernunftbeweisen. Vielleicht ist Wâsil Ibn ʾAtâ der Verfasser desselben, denn al-ʿHasan hat nicht zu denen gehört, welche den Anhängern der alten Lehre darin, dass die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott sei, widersprachen, da dieser Ausspruch bei ihnen gleich einem mit allgemeiner Uebereinstimmung angenommenen Satze galt. Das Wunderbare dabei ist, dass er diesen Ausdruck (Vorherbestimmung Gottes), welcher in der *Ueberlieferung* vorkommt, auf Trübsal, Wohlergehen, Unglück, ungestörtes Glück, Krankheit, Heilung, Tod, Leben und die andern Thaten Gottes bezog, ausgenommen das Gute und Böse, die guten und schlechten Handlungen, welche von dem eigenen Verdienste der Menschen abhängen. [33] Und so wird das Wort bei der ganzen Sekte der Mûtazila in den Werken derer, die ihr anhängen, angewandt. Der *dritte* Hauptpunkt ist die Behauptung eines *Mittelortes* zwischen den beiden Aufenthaltsorten. Die Ursache davon war folgende. Es kam Einer zu al-ʿHasan al-Basri und sagte: Vorsteher der Religion! Da ist in unserer Zeit eine Sekte aufgestanden, welche diejenigen, die schwere Sünden begangen haben, als Ungläubige betrachtet, und eine schwere Sünde gilt bei ihnen als Unglauben, wodurch man die wahre Religion ver-

lässt, nemlich die Wa'îdîja unter den Chawâridsch, und eine andere Sekte, welche denen, die schwere Sünden begangen haben, Aufschub (Hoffnung) geben, und eine schwere Sünde schadet ihrer Ansicht nach nicht, wenn der Glaube vorhanden ist, vielmehr bildet das Thun nach ihrer Lehre kein Hauptstück des Glaubens, und Ungehorsam schadet beim Glauben nichts, wie Gehorsam beim Unglauben nichts nützt. Das sind die Murdschia der Gemeinde. Was giebst du uns darüber in Beziehung auf den Glauben für eine Bestimmung? Da bedachte sich al-'Hasan darüber, und ehe er antwortete, sprach Wâfzil Ibn 'Atâ: Ich behaupte, dass der, welcher eine schwere Sünde begangen hat, weder schlechthin ein Gläubiger, noch schlechthin ein Ungläubiger ist, sondern sich in einem Mittelzustande zwischen den beiden Zuständen befindet, und weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger ist. Dann stand er auf und entfernte sich in eine der Hallen der Moschee, um das, was er geantwortet hatte, vor einer Anzahl der Genossen des al-'Hasan genauer zu begründen; al-'Hasan aber sagte: Wâfzil hat sich von uns getrennt; und so wurde er und seine Anhänger Mûtazila (Sich Trennende) genannt. Die Art und Weise seiner Begründung bestand darin, dass er sagte: Glauben ist der Ausdruck für die Eigenschaften eines Guten; wenn sie sich vereinigt finden, heisst der Mensch ein Gläubiger, und das ist ein Name des Lobes; der Gottlose aber vereinigt nicht die Eigenschaften des Guten und verdient nicht den Namen des Lobes, er wird also nicht Gläubiger genannt; er ist aber auch nicht schlechthin ein Ungläubiger, denn das Bekenntniss und andere Thaten des Guten finden sich bei ihm und sind nicht zu läugnen. Vielmehr wenn er die Welt mit einer schweren Sünde ohne Reue verlässt, gehört er zu den Bewohnern der Hölle, wo er für immer bleibt, da es in der andern Welt nur zwei Klassen giebt, die Klasse im Paradiese und die Klasse in der Hölle; aber seine Strafe ist leichter und seine Stufe ist über der Stufe der Ungläubigen. Es folgte ihm in dieser Ansicht 'Amr Ibn 'Obaid,

nachdem er ihm schon in Beziehung auf das Kadar und die Läugnung der *Eigenschaften* beigestimmt hatte. Der *vierte* Hauptpunkt ist seine Behauptung über die beiden Partheien der Theilnehmer an der *Kameelschlacht* und bei Sziffîn, dass eine von beiden nicht an sich selbst der Sünde schuldig sei, und ebenso seine Behauptung über 'Othmân und die ihn tödteten und von ihm abfielen. Er sagte: eine der beiden Partheien ist ohne Zweifel gottlos, [34] wie Einer von zwei sich Verfluchenden nicht an sich selbst gottlos ist; seine Ansicht über den Gottlosen aber weisst du bereits. Er setzte aber beide Partheien auf eine so niedrige Stufe, dass er das Zeugniss beider nicht annahm, wie man das Zeugniss zweier, die sich verfluchen, nicht annimmt; ja er sagte, es sei nicht erlaubt, das Zeugniss 'Ali's, Talha's und az-Zubair's über eine Hand voll Kohl anzunehmen, und er erklärte es für möglich, dass 'Othmân und 'Ali der Sünde schuldig seien. Das war die Meinung des Hauptes der Mu'tazila und des Begründers der Sekte über die Angesehensten der *Gefährten* und die Imâme *aus der Familie*. Es stimmte ihm aber 'Amr Ibn 'Obaid in seiner Lehre bei, und ging in der Ansicht, dass eine von beiden Partheien nicht an sich selbst gottlos sei, noch weiter dadurch, dass er behauptete: wenn zwei Männer von einer der beiden Partheien z. B. 'Ali und ein Mann seines Heeres, oder Talha und az-Zubair Zeugniss ablegten, würde das Zeugniss beider nicht angenommen; und darin liegt die Behauptung der Gottlosigkeit beider Partheien, und dass sie Beide zu den Höllebewohnern gehören. Es war aber 'Amr ein der Tradition kundiger Mann, berühmt bei seinen Leuten durch seine Enthaltsamkeit, und Wâfzil gepriesen wegen geistiger Vorzüge und humanistischer Bildung.

2. Die Hudsailîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-Hudsail 'Hamdân Ibn Abu-'l-Hudsail al-'Allâf (des Futterhändler's), des Scheichs der Mu'tazila, der ein Angesehe-

ner der Sekte war, und die Methode und nach ihr die Hauptpunkte genauer begründete. Er lernte die Lehre der Mutazila von 'Othmân Ibn Châlid at-Tawîl, dieser aber von Wâfzil Ibn 'Atâ; und man sagt: es lernte Wâfzil von Abu Hâschim 'Abdallâh Ibn Muhammad Ibn al-'Hanafîja; andere sagen, er lernte sie von al-'Hasan Ibn Abu-'l-'Hasan al-Bafzri. Er trennte sich von seinen Genossen nur in zehn Hauptpunkten. Der *erste:* dass Gott allwissend durch das Wissen und das Wissen sein Wesen sei, allmächtig durch die Allmacht und die Allmacht sein Wesen, lebendig durch das Leben und das Leben sein Wesen sei; er entlehnte diese Meinung aber nur von den Philosophen, welche annehmen, dass sein Wesen Eines sei, in welchem in keiner Weise eine Mehrheit stattfinde, und die Eigenschaften nicht ausser seinem Wesen Begriffe wären, die in seinem Wesen beständen, sondern sein Wesen ausmachten und sich auf die Aufhebung der Beziehungen oder die untrennbaren Verbindungen reducirten, wie wir unten sehen werden. Der Unterschied aber zwischen der Behauptung dessen, der da sagt, er sei allwissend seinem Wesen nach und nicht durch das Wissen, und zwischen der Behauptung dessen, der da sagt, er sei allwissend durch das Wissen und das sei sein Wesen, ist der, dass die erste ein Läugnen der Eigenschaft ist, und die zweite ein Setzen des Wesens an sich selbst als Eigenschaft oder ein Setzen der Eigenschaft an sich selbst als Wesen. Wenn aber Abu-'l-Hudsail diese Eigenschaften als Weisen für das Wesen setzt, so sind sie an sich selbst die *Personen* der Christen oder die *Zustände* des Abu Hâschim. Der *zweite* Punkt ist, dass er Willensäusserungen setzt, [35] in welchen Gott seinen Willen bethätige, ohne einen *Träger* (Subjekt); er war aber der erste, welcher diese Ansicht aufbrachte und die Spätern folgten ihm darin. *Drittens* behauptete er von dem Worte Gottes, dass ein Theil desselben nicht in ein *Subjekt* falle, nemlich sein Wort: es werde, — ein Theil desselben aber in ein *Subjekt* falle, nem-

lich das Gebot, das Verbot, die Verkündigung und die Erforschung; es ist nemlich nach ihm das Gebot (Gottes), wonach etwas entsteht, verschieden von dem Gebote der Verpflichtung (des Menschen). Der *vierte* Punkt betrifft seine Behauptung über das Kadar, worin er mit dem, was seine Genossen sagten, übereinstimmte, ausgenommen dass er ein Kadari in Beziehung auf diese Welt, aber ein Dschabari in Beziehung auf jene war. Seine Lehre nemlich über die Bewegungen derer, welche an dem ewigen Leben in Paradies und Hölle Theil haben, ist die, dass sie sämmtlich mit Nothwendigkeit geschehende seien, über welche die Menschen keine Macht haben, und welche alle von Gott geschaffen seien, denn wenn sie durch das eigene Thun der Menschen hervorgebracht würden, so würden diese auch die Verpflichtung dazu haben*). Der *fünfte* Punkt ist seine Behauptung, dass die Bewegungen der Bewohner von Paradies und Hölle aufhören, und diese zu daurend fortbestehender Ruhe gelangen, und in dieser Ruhe die Genüsse für die Paradiesbewohner vereinigt seien, wie in dieser Ruhe auch die Schmerzen für die Höllenbewohner vereinigt seien. Dies kommt der Lehre des Dschahm nahe, wenn er den Untergang des Paradieses und der Hölle annimmt; Abu-'l-Hudsail war aber zu dieser Lehre genöthigt, denn, nachdem er in der Frage über die Entstehung der Welt die Nothwendigkeit behauptet hatte, dass die (entstandenen) Dinge, welche keinen Anfang haben, gleich denen seien, welche kein Ende haben, sobald jedes Einzelne kein Ende hat, sagte er: ich behaupte nicht Bewegungen, welche in Betreff des Schlusses kein Ende erreichen, wie ich nicht Bewegungen behaupte, welche in Betreff des Anfanges kein Ende haben, vielmehr dass sie (die Menschen) zu beständiger Ruhe gelangen; wie wenn er gemeint hätte, dass er

---

*) Im anderen Leben giebt es aber keine Verpflichtung — setzt Dschurdschâni in seinem Comm. zu den Mawâkif ed. Sörensen S. ٣٣٩ hinzu.

das, was er bei der Bewegung für nothwendig erachtet, nicht auch bei der Ruhe für nothwendig halten müsste. Der *sechste* Punkt ist seine Behauptnng über das *Vermögen* (diejenige Beschaffenheit des Menschen, wodurch die Möglichkeit der Ausführung einer Handlung gegeben ist — *δύναμις*), dass es nemlich ein Accidenz von den Accidenzen ausser dem Wohlsein und der Gesundheit sei; und er unterschied Handlungen der Herzen und Handlungen der Glieder, und sagte: die Existenz der Handlungen der Herzen ist nicht vollständig von ihm (dem Menschen), wenn die Macht und mit ihr das *Vermögen* im Zustande des Handelns fehlt, er gab dies aber zu bei den Handlungen der Glieder; und er behauptete das Vorangehen desselben (des Vermögens), so dass durch dasselbe in dem ersten Zustande (Stadium) gehandelt werde, wenn auch die Handlung nur im zweiten Zustande gefunden werde; denn, sagt er, der Zustand, wenn die Handlung geschieht, sei ein anderer, als der Zustand der geschehenen Handlung; ferner: das, was aus einer Handlung des Menschen entsteht, sei seine Handlung ausser der Farbe, dem Geschmack, dem Geruch und allem, dessen Beschaffenheit nicht erkannt werde; und er behauptete über das Erfassen und Wissen, welche beide in einem Andern bei seiner Unterweisung und Belehrung entstehen, [36] dass Gott sie beide in ihm hervorbringe und beide nicht zu den Handlungen der Menschen gehören. Der *siebente* Punkt ist seine Behauptung, dass es für den vor dem Herabkommen der Offenbarung Nachdenkenden nothwendig sei, Gott auf dem Wege des Beweises ohne eine *unmittelbare Eingebung* zu erkennen, und dass er, wenn er die Erkenntniss nicht vollständig erreiche, ewig Strafe verdiene, und dass er gleichfalls die Güte des Guten und die Schimpflichkeit des Schimpflichen erkenne und die Pflicht habe, nach dem Guten wie nach der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu streben, und das Schimpfliche wie die Lüge und die Ungerechtigkeit zu meiden; und er behauptete auch Bethätigungen des Gehorsams, durch welche Gott nicht gesucht, und

durch welche die Annäherung zu ihm nicht erstrebt werde, nemlich das Streben nach der *ersten Spekulation*, denn die erste Spekulation kenne Gott noch nicht, und das Thun sei (Gott) Dienen; und von dem, welcher wider seinen Willen gezwungen werde, behauptete er, wenn er keine Abwendung und Beseitigung bei dem, wozu er gezwungen werde, wisse, so sei ihm die Lüge erlaubt und sein Verbrechen von ihm genommen. Der *achte* Punkt ist seine Behauptung über die Lebensdauer und den Lebensunterhalt, dass der Mensch, wenn er nicht getödtet werde, in jener (bestimmten) Zeit sterbe, und es unmöglich sei, sein Leben zu verlängern oder zu verkürzen; und den Unterhalt bestimmte er nach zwei Weisen; die eine davon ist: von allem, was Gott als nützliche Dinge geschaffen habe, könne man sagen, er habe sie als Lebensunterhalt für die Menschen geschaffen, wonach derjenige, welcher behaupte, dass Einer isst oder sonst Nutzen von etwas hat, was Gott nicht als Lebensunterhalt geschaffen habe, sündige, weil in seiner Behauptung liege, dass unter den Dingen der Welt etwas sei, was Gott nicht geschaffen habe. Die zweite Weise ist die, dass dasjenige, was Gott von diesem Lebensunterhalt im Allgemeinen für die Menschen bestimmt und erlaubt habe, der Unterhalt von ihm sei, was er aber verboten habe, nicht Unterhalt sei, d. h. sein Genuss nicht geboten sei. *Neuntens* berichtet al-Kâbi von ihm, dass er behauptet habe, der Wille Gottes sei von dem Gewollten verschieden, denn sein Wille in Beziehung auf das, was er schaffe, sei (eben) seine Schöpfung in Beziehung auf dasselbe, und seine Schöpfung in Beziehung auf das Ding sei seiner Ansicht nach nicht das Ding (selbst), sondern die Schöpfung sei nach ihm das Wort, welches nicht in einen *Träger* falle; und er habe behauptet, dass Gott nicht aufhöre, ein Hörender und Sehender zu sein in dem Sinne, dass er hören und sehen werde, und gleicherweise nicht aufhöre ein Vergebender, Barmherziger, Wohlthuender, Schaffender, Unterhalt Zuertheilender, Belohnender, Strafender, Freundlicher, Feindlicher, Gebietender, Verbie-

tender zu sein in dem Sinne, dass er dies sein werde. *Zehntens* berichten Viele von ihm, dass er gesagt habe, das Zeugniss über das, was zweifelhaft sei, habe nur Geltung, wenn zwanzig es berichten, unter welchen Einer oder Mehrere von denen seien, die ins Paradies kommen; denn die Erde sei niemals von einer Anzahl solcher entblösst, die Freunde Gottes, sündlos seien, nicht lügen und keiner schweren Sünde schuldig seien; sie aber bildeten den Beweis, nicht die ununterbrochene Zurückführung auf die erste Quelle, [37] da es möglich sei, dass eine Menge von den (Zeugen), deren Anzahl auch noch so gross sei, lüge, wenn sie nicht Freunde Gottes seien und unter ihnen nicht Ein Sündloser sei. Zu den Anhängern des Abu-'l-Hudsail gehörte Abu Ja'kûb asch-Schaĥĥâm und al-Adami, und beide folgten seiner Lehre. Er wurde aber hundert Jahre alt und starb im Anfange des Chalifats al-Mutawakkil's im Jahre 235(849).

3. Die Natztzâmîja.

Sie sind die Anhänger des Ibrahîm Ibn Sajjâr an-Natztzâm. Er hatte viele philosophische Schriften gelesen und vermischte deren Constructionen, mit den Constructionen (Kalâm) der Mu'tazila; er trennte sich von seinen Genossen in Beziehung auf verschiedene Fragen. *Zuerst* gehört dahin, dass er in der Behauptung der Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch uns (selbst) weiterging. Seine Behauptung ist, dass die Macht über die bösen Thaten und Ungerechtigkeiten nicht eine Eigenschaft Gottes sei und dieselben nicht in der Macht des Schöpfers seien; abweichend von seinen Genossen, denn diese behaupteten, dass er derselben mächtig sei, sie aber nicht thue, weil sie schimpflich seien. Die Lehre an-Natztzâm's ist diese, dass, weil das Schimpflichsein ein wesentliches Attribut des Schimpflichen ist, und er (Gott) über aller Beziehung zu ihm (dem Schimpflichen) in Hinsicht auf das Thun steht, auch darin, dass man das Geschehen des Schimpflichen von ihm für möglich erkläre, ein Schimpflichsein liege, dass es also nothwendig sei, dass

er (für dasselbe) unerreichbar sei, und der, welcher Gerechtigkeit übe, nicht die Macht über die Ungerechtigkeit als Eigenschaft erhalte. Und er ging noch weiter in dieser willkürlichen Annahme und sagte: Er hat nur das Thun dessen in seiner Macht, wovon er weiss, dass darin für seine Verehrer Wohlfahrt liegt, und seine Macht erstreckt sich nicht darüber, an seinen Verehrern in der Welt das zu thun, worin keine Wohlfahrt für sie liegt. Soviel über den Zusammenhang seiner Macht mit dem, was mit den Dingen dieser Welt zusammenhängt. Was aber die Dinge der zukünftigen Welt anbetrifft, so behauptete er, dass unter die Eigenschaften des Schöpfers nicht die Macht darüber gehöre, dass er zu der Strafe der Höllenbewohner etwas hinzufüge und auch nicht darüber, dass er davon etwas abnehme, und ebenso wenig, dass er von den Freuden der Bewohner des Paradieses etwas abziehe oder dass er einen aus der Zahl der Bewohner des Paradieses ausstosse, denn dieses liege gar nicht in seiner Macht. Als man ihm daraus die Consequenz zog, dass der Schöpfer so ein Naturwesen sei, und in dem, was er thue, dem Zwange unterworfen sei, dass aber nur derjenige in Wahrheit allmächtig sei, welcher zwischen dem Thun und Unterlassen die Wahl habe, gab er zur Antwort: was ihr mir in Beziehung auf die Macht als Consequenz entgegenhaltet, ist für euch eine Consequenz in Beziehung auf das Thun, denn nach eurer Ansicht ist es unmöglich, dass er es thut, wenn er auch die Macht hat, und dabei ist kein Unterschied. Er hat diese Meinung aber nur von den alten Philosophen entlehnt [38], insofern sie annehmen, dass es unmöglich sei, dass der Allgütige etwas verborgen halte, was er nicht thue, so dass dasjenige, was er geschaffen und zum Dasein gerufen, das sei, was in seiner Macht stand, und wenn in seinem Wissen und in seiner Macht etwas Schöneres und Vollkommeneres gewesen wäre als das, was er geschaffen habe, in Betreff der Ordnung, Einrichtung und Angemessenheit, so hätte er es gethan. Das *Zweite* ist seine Behauptung

über den Willen, dass derselbe in der Wahrheit nicht unter die Attribute des Schöpfers gehöre, denn, wenn derselbe ihm als Gesetz bei seinen Handlungen zum Attribut gegeben werde, so sei damit gemeint, dass er sie geschaffen und ihr Entstehen nach Maassgabe seines Wissens habe geschehen lassen, und wenn es als Attribut aufgestellt werde, dass er in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ein Wollender sei, so sei der Sinn darin, dass er dieselben befohlen habe. Von ihm entnahm al-Kâbi seine Lehre über den Willen. Das *Dritte* ist seine Behauptung, dass die Handlungen der Menschen alle *lediglich* Bewegungen seien; die Ausruhung sei eine Bewegung des Sichstützens und die Wissenschaften und Willensäusserungen seien Bewegungen der Seele; er verstand aber unter dieser Bewegung nicht eine Bewegung der Ortsveränderung, sondern Bewegung ist bei ihm nur das Princip irgend einer Veränderung, wie auch die Philosophen von einer Annahme von Bewegungen bei dem *Wie* und *Wieviel* und der *Position* und dem *Wo* und was dem ähnlich ist, sprechen. *Viertens* stimmte er denselben auch in ihrer Behauptung bei, dass der Mensch in Wirklichkeit die Seele und der Geist sei, und der Körper das Instrument und die Form derselben ausmache; nur dass er nicht im Stande war, ihre Lehre ganz zu fassen, und zu der Behauptung der Naturalisten von ihnen hinneigte, dass der Geist ein feines körperliches Wesen sei, welches mit dem Körper verflochten, mit der Form nach seinen einzelnen Theilen verschmolzen sei, gleich der Verschmelzung der Wässerigkeit mit der Rose, der Oeligkeit mit dem Sesam, der Fettigkeit mit der Milch; und er behauptete, dass der Geist es sei, der die Kraft und das Vermögen und das Leben und den Willen habe, und dass er der Vermögende durch sich selbst sei und das Vermögen dem Thun vorhergehe. *Fünftens* berichtet al-Kâbi von ihm, dass er gesagt habe, dass Alles, was über das *Subjekt* der Kraft von dem Thun hinausgehe, von dem Thun Gottes durch die Nothwendigkeit der Naturanlage herrühre, so z. B. habe Gott den

Stein mit einer bestimmten Naturbeschaffenheit gebildet und ihn mit einer Naturanlage geschaffen, wenn du ihn in die Höhe wirfst, so fliegt er in die Höhe, und wenn die Kraft des Werfens ihr Ende erreicht, kehrt der Stein von Natur an seinen Ort zurück. Er befand sich aber über die *Substanzen* und deren *Bestimmungen* auf dem Irrwege einer Lehre, welche den Mutakallim's und den Philosophen widerspricht. *Sechstens* stimmte er den Philosophen in der Läugnung des Theils, welcher nicht getheilt werden könne, bei *), und brachte zuerst die Behauptung des *Sprunges* vor, als er auf die Consequenz hingewiesen wurde, dass eine Ameise beim Gehen von einem Felsenrande zum anderen das, was kein Ende habe, durchmesse; und [39] wie das, was ein Ende habe, dasjenige, was kein Ende habe, durchmessen könne? Er sagte nemlich: sie durchmisst es theils durch das Gehen, theils durch den Sprung. Er verglich dieses mit einem Seile, welches an einem in der Mitte des Brunnens befindlichen Querbalken befestigt ist, von funfzig Ellen Länge und woran ein Eimer angehängt ist, und einem Seile, von funfzig Ellen Länge, woran eine Last befestigt ist, so dass das mittlere Seil sie in Bewegung setzt; wenn nun der Eimer an die Oberfläche des Brunnens gelange, so habe er hundert Ellen vermittelst eines Seiles von funfzig Ellen Länge in *einer* Zeit durchmessen, und dieses geschah nur dadurch, dass ein Theil des Durchmessens durch den Sprung stattgefunden habe. Aber er wusste nicht, dass der Sprung auch ein Durchmessen einer Strecke ist, die einer anderen Strecke entspricht, so dass die Consequenz von ihm nicht zurückgewiesen ist; der Unterschied zwischen dem Gehen und dem Sprunge reducirt sich nur auf die Schnelligkeit der Zeit und deren längere Dauer. *Siebentens* behauptete er, dass die Substanz aus den Accidenzen, welche vereinigt seien, zusammengesetzt sei, und stimmte

*) D. h. er behauptete eine Theilbarkeit ins Unendliche.

dem Hischâm Ibn al-'Hakam in seiner Behauptung bei, dass die Farben, der (verschiedene) Geschmack und die Gerüche materielle Dinge seien, und bald urtheilte er, dass die materiellen Dinge Accidenzen, bald, dass die Accidenzen materielle Dinge seien. *Achtens* gehörte es zu seiner Lehre, dass Gott die existirenden Dinge auf einmal, so wie sie jetzt beständen, geschaffen habe, Metalle, Pflanzen, Thiere, und Menschen, und dass die Schöpfung Adam's der Schöpfung seiner Kinder nicht vorangegangen sei, nur dass Gott einen Theil davon im Anderen verborgen habe, so dass das Früher- und Spätersein nur auf ihr Hervortreten aus den Orten ihrer Verborgenheit, nicht auf ihr Entstehen und ihre Existenz kommt. Diese Meinung hat er aber nur von denjenigen Philosophen, die dem *Verborgensein* und *Hervortreten* anhängen, genommen; aber immer neigt er mehr zur Begründung der Lehren der Naturalisten von ihnen als der Theïsten. Das *Neunte* ist seine Behauptung über die wunderbare Beschaffenheit des Korân, dass sie nur in Ansehung der Erzählung von den vergangenen und zukünftigen Dingen stattfinde, und sofern die Veranlassungen zum Rivalisiren abgewendet, und die Araber mit Gewalt und durch Entziehung der Kraft, darauf zu denken, gehindert worden seien, so dass sie, wenn er sie gelassen hätte, wohl im Stande gewesen wären, eine Sure hervorzubringen, die ihm (dem Korân) an Eleganz, Beredsamkeit und Poesie gleich gewesen wäre. Das *Zehnte* war seine Behauptung über den allgemeinen Consensus, dass er kein Beweis bei dem Gesetze sei, und gleicherweise der Schluss aus der Analogie in den gesetzlichen Bestimmungen nicht als Beweis betrachtet werden könne, sondern der Beweis nur in dem Ausspruche des sündlosen Imâm liege. Das *Elfte* war seine Hinneigung zum *Abfall* (der Ansicht der Rawâfidh) und sein Tadel der Angesehensten unter den *Gefährten* [40]. Er sagte zuerst: das Imâmat beruhe nur auf der ausdrücklichen Bestimmung und Bezeichnung, welche klar und offenbar sind; es habe aber der Prophet an verschiedenen Orten ein deutliches Zeug-

niss für 'Ali gegeben und es klar ausgesprochen, so dass es der Menge nicht zweifelhaft gewesen wäre, wenn nicht 'Omar es verhehlt hätte; er ist derjenige, welcher die Huldigung Abu Bakr's am Tage in der Halle (der Banu Sâ'ida) durchgesetzt hat, und es zeigt seinen *Zweifel* der Tag von 'Hudaibia*), als er den Gesandten Gottes zur Rede stellte, indem er sagte: Sind wir nicht mit der Wahrheit, sind sie nicht mit der Lüge? (Muĥammad) antwortete: Ja; 'Omar: Warum sollen wir denn unserm Glauben den Schimpf anthun? (An-Natztzâm) sagt: das ist Zweifel am Glauben und ein deutliches Hervortreten der Auflehnung im Geiste gegen das, was bestimmt und festgesetzt ist; aber er ist noch weiter in der Lüge gegangen und hat behauptet, dass 'Omar an dem Tage der Huldigung den Leib der Fâtima geschlagen habe, bis sie den Muĥsin (in Folge einer Fehlgeburt) aus ihrem Leibe habe fallen lassen, und dass er mit lauter Stimme geschrieen habe: verbrennt sie mit dem, was in ihr ist; und es war Niemand im Hause als 'Ali und Fâtima und al-'Hasan und al-'Husain; er behauptet ferner, seine Verbannung des Nafzr Ibn al-'Haddschâdsch von Madîna nach Bafzra und seine Einführung der *Ruhegebete* (im Ramadhân) und sein Verbot der *Miethehe***) bei der Wallfahrt und seine harte Behandlung der Präfekten, Alles dieses seien Neuerungen gewesen. Dann tadelte er 'Othmân und zählte als seine Neuerungen auf die Zurückberufung des al-'Hakam Ibn Umajja nach Madîna, der doch der Verbannte des Gesandten Gottes gewesen sei, und die Verbannung des Abu Dsarr, der doch der Freund des Gesandten Gottes gewesen sei, und seine Belehnung des Walîd Ibn 'Okba mit der Statthalterschaft von Kufa, der doch einer der schlechtesten Menschen

*) Vgl. Weil's Gesch. d. Chalifen I. S. 134.

**) Vgl. Weil a. a. O. S. 141.

gewesen, und die des Muâwîja mit Syrien und des 'Abdallâh Ibn Âmir mit Bafzra, und die Verheirathung des Marwân Ibn al-'Hakam mit seiner Tochter, und sie seien es gewesen, die seine Sache verhasst gemacht, und seine Züchtigung des 'Abdallâh Ibn Mas'ûd wegen der Auslieferung der Korânhandschrift und wegen der Worte, die er gegen ihn aussprach; Alles dieses seien Neuerungen von ihm gewesen. Dann trieb er seine Schmähungen noch darin weiter, dass er 'Ali und 'Abdallâh Ibn Mas'ûd wegen beider Ausspruch: Ich spreche darüber nach meinem Urtheile, — tadelte, und Ibn Mas'ûd bei seiner Ueberlieferung des *Ausspruches*: der Glückliche ist der, welcher im Leibe seiner Mutter glücklich geworden ist und der Unglückliche, welcher im Leibe seiner Mutter unglücklich geworden ist, — der Lüge beschuldigte, gleichwie bei seiner Ueberlieferung von der *Spaltung des Mondes* und bei seiner Vergleichung der *Dschinnen* mit den Enten, da er die *Dschinnen* ganz und gar läugnete, ausser anderen schmählichen Anfeindungen der *Gefährten* (Gott sei ihnen Allen gnädig!). Das *Zwölfte* war seine Behauptung, dass für denjenigen, welcher vor dem Herabkommen der Offenbarung nachdenke, wenn er vernünftig und der Spekulation fähig sei, die Erlangung des Wissens vom Schöpfer [41] durch die Spekulation und Demonstration nothwendig sei; er behauptete auch, dass die Vernunft in allen Handlungen, worin sie sich frei bewege, das Urtheil über Güte und Schimpflichkeit habe; und er erklärte zwei *unmittelbare Eingebungen* für nothwendig, von denen die eine das Thun, die andere das Lassen (einer Handlung) gebiete, damit die freie Wahl vollständig sei. Das *Dreizehnte* ist die wissenschaftliche Behandlung der Fragen, welche die Verheissung und die Androhung betreffen; er glaubte nemlich, dass derjenige, welcher bis zum Betrag von hundert neun und neunzig Dirhems, sei's durch Diebstahl oder durch Ungerechtigkeit, einen Betrug begangen habe, darin nicht gottlos gehandelt habe, bis sein Betrug den ersten Vermögenssatz für Entrichtung der Almo-

sensteuer, und das ist zwei hundert Dirhems und darüber, erreicht habe; dann aber werde er ein Gottloser und ebenso bei den weiteren Sätzen dieser Steuer; und er behauptete in Beziehung auf das andere Leben, dass die (göttliche) Wohlthat den Kindern in gleicher Weise wie den Thieren zukomme. Es stimmte ihm aber al-Aswâri in allem, was er lehrte, bei, und er ging noch weiter dadurch, dass er behauptete, zu den Eigenschaften Gottes gehöre nicht die Macht über dasjenige, wovon er wisse, dass er es nicht thun werde, auch nicht über dasjenige, wovon er verkündet habe, dass er es nicht thun werde, obwohl der Mensch darüber Macht habe, denn das Vermögen des Menschen sei für beide sich gegenüber stehende (Fälle) ausreichend; und es sei bekannt, dass Einer von den beiden sich gegenüber stehenden (Fällen) unter das (für Gott) Bekannte falle, dass *er*, nicht der andere geschehen werde, dass aber die Aufforderung (zum Glauben) von Abu Lahab nicht abgeschnitten gewesen sei, wenn auch der Herr verkündet habe, dass er im flammenden Feuer braten werde. Es stimmten ihm ferner Abu Dschăfar al-Iskâfi und seine Anhänger von den Mŭtazila bei; aber jener ging weiter, indem er behauptete, dass Gott nicht Macht über die Ungerechtigkeit der Vernünftigen habe, und zu seinen Eigenschaften nur die Macht über die Ungerechtigkeit der Kinder und Besessenen gehöre. Ebenso stimmten ihm die beiden Dschăfar, Dschăfar Ibn Mubaschschir und Dschăfar Ibn 'Harb bei und gingen nicht weiter; nur behauptete Dschăfar Ibn Mubaschschir von den Gottlosen der Gemeinde: wer ist schlechter als die Zanâdika und Madschûs (Magier)? Und er glaubte, dass das *allgemeine Uebereinkommen* der *Gefährten* über die Strafbestimmung eines Weintrinkers fehlerhaft sei, da das, was bei den Strafbestimmungen (allein) zu zu berücksichtigen wäre, die ausdrückliche Bestimmung (Gottes) und die Erklärung (des Gesetzes) sei, und er glaubte, dass derjenige, welcher (auch nur) eine Beere stehle, ein Gottloser sei, der aus dem Glauben herausgefallen ist. Es gehörten ferner Muĥammad Ibn Schubaib, Abu

Schamir und Mûsa Ibn ʾImrân *) zu den Anhängern von an-Natztzâm, nur dass sie in Beziehung auf die Androhung und den Zwischenort zwischen den beiden Aufenthaltsorten anderer Meinung waren und behaupteten, dass derjenige, welcher eine schwere Sünde begangen habe, dadurch allein, dass er eine solche sich habe zu Schulden kommen lassen, nicht aus dem Glauben herausgefallen sei. Ibn Mubaschschir behauptete aber bei der Androhung, dass vor dem Herabkommen der Offenbarung erkannt werde, dass die Ungläubigen [42] die Strafe und den ewigen Aufenthalt in der Hölle verdient hätten. Seine übrigen Anhänger aber behaupteten, vom ewigen Aufenthalte (im Feuer) werde nur durch Offenbarung gewusst. Zu dem Anhängern an-Natztzâm's gehörte noch al-Fadhl al-ʿHadathi und Aĥmad Ibn ʿHâjit. Es berichtet Ibn ar-Rawandi, dass beide geglaubt hätten, dass die Schöpfung zwei Schöpfer gehabt habe, — einen ewigen und das sei Gott, und einen entstandenen und das sei der Messias, — wegen der Worte Gottes „und als du aus Thon gleichsam die Gestalt eines Vogel's schufest." (Sur. 5. v. 110.) Es zeiht ihn aber al-Kābi namentlich bei der Ueberlieferung über al-ʿHadathi der Lüge, weil der Glaube desselben darüber tadellos gewesen sei.

4. Die ʿHâjitîja und ʿHadathîja.

Sie sind die Anhänger des Aĥmad Ibn ʿHâjit **), und des Fadhl Ibn al-ʿHadathi ***). Diese beide ge-

---

*) Später S. ١٠٥ wird derselbe in zwei Mss. Muwais (مويس), in einem Iûnus (يونس) genannt.

**) Mawâk. S. ٣٤. schreibt den Namen ʿHâbit und die Sekte ʿHâbitîja; v. Hammer im Journ. asiat. tom. VI (1825) p. 325: Les Habithiyé. Vgl. de Sacy, Druzes T. I. q. XLII.

***) Mawâk. a. a. O. ʿHudabîja, Anhänger des Fadhl al-Hudabı; v. Hammer a. a. O. Les Hadbiyé.

hörten zu den Anhängern an-Natztzâm's, und haben gleichfalls die Werke der Philosophen gelesen, und der Lehre an-Natztzâm's *drei* neue Ketzereien hinzugefügt. Die *erste* war die Annahme einer Bestimmung von den Bestimmungen über die Göttlichkeit des Messias im Einklange mit den Christen, insofern diese glauben, dass der Messias derjenige sei, welcher mit der Schöpfung in der andern Welt abrechnen werde; das sei der Sinn der Worte Gottes: „und es kommt Dein Herr und die Engel in Reihe und Glied" (Sur. 89, 23); und dass er derjenige sei, welcher in dem Schatten der Wolken kommen werde, und das sei der Sinn des göttlichen Wortes „oder dass Dein Herr kommen wird" (Sur. 6, 159), und das sei der Sinn in den Worten des Propheten: Gewiss Gott hat Adam geschaffen nach der Gestalt des *Barmherzigen*, und in seinem Ausspruche: der Allgewaltige wird seinen Fuss in das Feuer der Hölle setzen. Es glaubte Aĥmad Ibn ʿHâjit, dass der Messias einen materiellen Körper angezogen habe, und das ewige, fleischgewordene Wort sei, wie die Christen behaupten. Das *zweite* war die Behauptung der Seelenwanderung. Beide glaubten, dass Gott seine Geschöpfe gesund, wohlbehalten, vernünftig, in einem vorzüglichen Zustande an einem anderen Orte, als an welchem sie sich jetzt befinden, hervorgebracht habe, und sie mit der Erkenntniss seiner selbst und mit dem Wissen von ihm geschaffen habe, und seine Gnade für sie sehr gross gewesen sei; es sei nemlich unmöglich, dass das *Erste*, was er geschaffen, anders als vernünftig, einsichtsvoll, bewundernswerth gewesen sei; sie hätten also von Anfang an die Verpflichtung des Dankes gegen ihn gehabt. Ein Theil von ihnen sei nun in allen Stücken, die er ihnen befohlen, gehorsam gewesen, und ein Theil von ihnen ungehorsam in allen diesen Stücken, ein Theil von ihnen aber gehorsam in einigen, in anderen nicht; diejenigen nun, welche in Allem gehorsam gewesen seien, habe er in dem angenehmen Aufenthaltsorte, woselbst er sie geschaffen hatte, belassen, und diejenigen, welche in allen Stücken ungehorsam

gewesen seien, habe er von jenem Orte an den Ort der Strafe, und das ist die Hölle, vertrieben; diejenigen aber, welche in einigen Stücken gehorsam [43], in anderen ungehorsam gewesen seien, habe er in diese Welt als Aufenthaltsort versetzt, sie also mit diesen groben Körpern bekleidet, und prüfe sie durch Missgeschick, Unglücksfälle, Leiden, Ueberfluss, Schmerzen und Ergötzungen, je nach den verschiedenen Gestalten, die sich bei den Menschen und der übrigen Thierwelt finden, nach Maassgabe ihrer Vergehungen, so dass derjenige, dessen Ungehorsam geringer und dessen Gehorsam grösser gewesen sei, eine schönere Gestalt und geringere Schmerzen habe; derjenige aber, dessen Vergehungen mehr gewesen seien, eine schimpflichere Gestalt und mehr Schmerzen habe; ferner höre das Thier nicht auf in der Welt zu bleiben, indem es einmal nach dem andern, in einer Gestalt nach der andern (wiederkehre), so lange seine Vergehungen und seine Gehorsamsbezeugungen dauerten. Das ist der Kern der Lehre über die Seelenwanderung. Es lebte aber zur Zeit Beider ein Lehrer der Mutazila A'hmad Ibn Ajjûb Ibn Mânûs, der auch zu den Schülern an-Natztzâm's gehörte, und Aehnliches wie Ibn 'Hâjit über die Seelenwanderung und die Erschaffung der Geschöpfe mit einem Male lehrte, ausgenommen dass, so lange die Periode für die Thierheit da sei, die zu erfüllenden Pflichten aufgehoben seien, und wenn die Periode für die Stufe der Prophetie und der Engelschaft da sei, diese Pflichten gleichfalls aufgehoben seien, die beiden Perioden nemlich bildeten die Welt der Vergeltung. Zu der Lehre jener Beiden gehörte dann ferner, dass es fünf Aufenthaltsorte gäbe, zwei für die Belohnung, in deren *einem* Essen, Trinken, Liebesgenuss, Gärten und Ströme vorhanden seien, der *andere* aber sei höher, in welchem es nicht Essen, Trinken und Liebesgenuss, sondern geistige Ergötzungen, Ruhe und unkörperliche Nahrung gebe; der dritte Ort sei für die blosse Strafe bestimmt, nemlich das Feuer der Hölle, worin keine Rangordnung sondern für Alle dieselbe Weise gelte; der vierte sei der Ort des Anfangs, woselbst die

Geschöpfe vor ihrem Herabstossen in die Welt geschaffen seien und das sei das erste Paradies. Der fünfte sei der Ort der Prüfung, worin den Geschöpfen die Erfüllung von Pflichten auferlegt werde, nachdem sie es im ersten sich zugezogen haben. Dieser Kreislauf und diese Wiederholung in der Welt höre aber nicht eher auf, bis beide Maasse erfüllt seien, das Maass des Guten und das Maass des Bösen, so dass, wenn das Maass des Guten erfüllt sei, das ganze Thun eitel Gehorsam, und der Gehorsame durch und durch gut sei, und ins Paradies versetzt werde ohne den Verzug eines Augenblicks, denn jede Ausdehnung des Verweilens würde Ungerechtigkeit sein, — in der Ueberlieferung heisse es: gebet dem Lohnarbeiter seinen Lohn, ehe sein Schweiss getrocknet ist; wenn aber das Maass des Bösen erfüllt sei, sei das ganze Thun eitel Ungehorsam und der Ungehorsame durch und durch böse, und er werde ohne den Verzug eines Augenblicks in das Höllenfeuer gebracht; [44] das sei enthalten in den Worten Gottes: „und wenn ihr Ziel kommt, können sie keine Stunde Aufschub erwirken, aber auch nicht zuvorkommen" (Sur. 7, 32). Die *dritte* neue Ketzerei besteht darin, dass Beide Alles, was in der Ueberlieferung von einem Schauen des Schöpfers vorkommt, z. B. der Ausspruch des Propheten: Gewiss ihr werdet euren Herrn schauen, wie ihr den Mond in der Nacht des Vollmondes sehet, ein Schauen ohne Täuschung, — von dem Schauen der *ersten Vernunft* erklärten, welche das erste Geschöpf und die *schaffende Vernunft* (*νοῦς ποιητικός*) sei, von welcher die Gestalten für die anderen existirenden Dinge ausgegangen seien; und sie meine der Prophet, wenn er sagt: das erste, was Gott geschaffen hat, ist die Vernunft; und er (Gott) sprach: tritt vor, — und sie that es; dann: drehe dich um, — und sie that es; da sprach er: bei meiner Macht und Herrlichkeit! nicht habe ich ein Geschöpf geschaffen, das schöner wäre als du, durch dich will ich geehrt und durch dich verachtet machen, durch dich will ich geben und durch dich verweigern; sie nun sei es, welche am Tage der Auferstehung erscheinen werde, und es werde der Schleier

zwischen ihr und den Gebilden, die von ihr ausgegangen seien, aufgehoben werden, so dass sie dieselbe gleich dem Monde in der Nacht des Vollmondes sehen werden; aber *der Geber* der Vernunft werde auch nicht im Geringsten gesehen werden, denn nur Geschaffenes sei Geschaffenem ähnlich. Ibn ʿHâjit behauptete ferner, dass eine jede Gattung der Thiere eine Gemeinde nach ihrer Art bilde gemäss der Koranstelle: „(Es ist kein Gethier auf der Erde) und kein Gevögel, das fliegt mit seinen Fittigen, die nicht Gemeinde (Umma) gleich euch wären" (Sur. 6, 38), und dass eine jede Gemeinde einen Gesandten von ihrer Art habe gemäss den Worten: „Und es giebt keine Gemeinde, in welcher nicht ein Verkündiger aufgetreten wäre (Sur. 35, 22). Beide hatten aber noch eine andere Methode bei der Seelenwanderung, und haben den Kalâm der Anhänger der Seelenwanderung (der Tanâsuchîja), der Philosophen und der Mutazila unter einander gemischt.

5. Die Bischrîja.

Sie sind die Anhänger des Bischr Ibn al-Mutamir, welcher einer der ausgezeichnetsten unter den Gelehrten der Mutazila war, und zuerst die Behauptung der *Erzeugung* aufbrachte und darin alles Maass überschritt; er wich aber von seinen Genossen in *sechs* Fragen ab. Die *erste* davon ist, dass er glaubte, dass die Farbe, der Geschmack, der Geruch und alles Innewerden von Seiten des Gehörs und des Gesichtes möglicherweise als etwas durch das Thun des Einen im Anderen *Erzeugtes* entstehe, sobald die Ursachen davon aus dem Thun desselben stammten. Er entlehnte dies aber blos von den Naturalisten, nur dass diese nicht zwischen dem Erzeugten und dem durch das Vermögen (des Menschen) unmittelbar Hervorgebrachten unterscheiden, und oft das Vermögen nicht nach der Weise der Mutakallim's behaupten; die Kraft des (aktiven) Thuns nemlich und die Kraft des (passiven) Leidens ist nicht das Vermögen, welches der Mutakallim behauptet. *Zweitens* seine

Behauptung, dass das Vermögen (δύναμις) in dem Wohlsein des Körpers, und der Gesundheit der Glieder, und dem Freisein derselben [45] von allen Schäden bestehe; er sagte: ich behaupte nicht, es werde durch dasselbe im ersten Stadium (der Handlung) gehandelt, und nicht im zweiten Stadium, sondern ich behaupte: der Mensch handelt, und die Handlung ist nur im zweiten vorhanden. *Drittens* seine Behauptung, dass Gott die Macht über die Bestrafung des Kindes habe, wenn er es aber thäte, ungerecht gegen dasselbe sein würde; nur dass er es nicht billigte, dass das in Betreff seiner (Gottes) gesagt werde, sondern dass gesagt werde, wenn er solches thäte, so wäre das Kind erwachsen, vernünftig, ungehorsam durch Ungehorsam, den es begangen, die Strafe verdienend. Das ist ein Kalâm, der sich selbst widerspricht. *Viertens* erzählt al-Kâbi von ihm, dass er behauptet habe, der Wille Gottes sei ein Thun von seinen anderen Thaten, und er bestehe auf zweierlei Weise, als Eigenschaft des Wesens und als Eigenschaft des Thuns; eine Eigenschaft des Wesens, denn Gott höre nicht auf ein Wollender zu sein in Beziehung auf alle seine Thaten, und auf alle Bethätigungen des Gehorsams seiner Verehrer, er sei nemlich allweise und es sei nicht möglich, dass der Allweise Heilsames und Gutes wisse ohne es zugleich zu wollen; eine Eigenschaft des Thuns, denn er habe durch ihn (den Willen) das Thun seiner selbst im Zustande seines Hervorbringens gewollt, was also eine Schöpfung für ihn sei und der (eigentlichen) Schöpfung vorangehe, denn das, wodurch die Sache sei, könne nicht mit ihr zusammen sein, und er habe durch ihn (den Willen) das Thun seiner Verehrer gewollt, das ist das Gebot desselben. *Fünftens* behauptet er, dass bei Gott Gnade (in dem Maasse) vorhanden sei, dass, wenn er von derselben Gebrauch machen wollte, sicherlich Alle, welche auf der Erde verweilen, einen solchen Glauben beweisen würden, dass sie den Lohn dafür verdienten, der ihnen gebührte, wenn sie ohne Existenz jener (Gnade) glaubten, und mehr als das; aber es sei

nicht die Pflicht Gottes, das an seinen Verehrern zu thun, und er habe nicht die Pflicht, für das Heilsamste zu sorgen, denn es gäbe keine Gränze für das, was von dem Heilsamen in seiner Macht stehe, es gäbe also kein Heilsamstes, das nicht ein noch Heilsameres über sich habe; es sei nur seine Pflicht dem Menschen die Macht und das Vermögen (des Handelns) zu verleihen, und durch die Berufung und Sendung die Vorwände zu entfernen; und der vor dem Eintreten der Offenbarung Nachdenkende erkenne den Schöpfer durch die Spekulation und die Demonstration, und wenn er in seinem Handeln freien Willen habe, so könne er die doppelte *unmittelbare Eingebung* entbehren, denn beide Eingebungen kämen nicht von Gott, sondern beide nur vom Satan, und dem ersten Nachdenkenden sei kein Satan vorangegangen, der den Zweifel in sein Herz eingegeben habe, und wenn er vorangegangen wäre, so würde der Kalâm über den Satan gleich dem Kalâm über ihn sein. *Sechstens* behauptete er, derjenige, welcher eine schwere Sünde bereue, dann aber sie wieder begehe, sei wieder der ersten Strafe schuldig, denn seine Reue sei unter der Bedingung angenommen worden, dass er keinen Rückfall haben werde.

6. Die Muâmmarîja.

[46] Sie sind die Anhänger des Muâmmar Ibn Âbbâd as-Sulami. Er war der Grösste der Kadarîja, was das Lügen anlangt in der Ausspinnung der Behauptung, wodurch die Eigenschaften und die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen von Gott verneint werden, und in der Beschuldigung des Unglaubens und des Irrthums darin. Er trennte sich von seinen Genossen bei verschiedenen Fragen. Dazu gehört, dass er behauptete, Gott habe Nichts Anderes ausser den Körpern geschaffen, denn was die Accidenzen anbetreffe, so entständen sie durch das, was die Körper aus sich selbst hervorbringen, entweder aus Naturnothwendigkeit, wie z. B. das Feuer das Brennen und die Sonne die Hitze, und der Mond die Farben

hervorbringe, oder aus freiem Willen, wie z. B. die Thiere die Bewegung und die Ruhe, das Zusammenkommen und die Trennung hervorbrächten. Es ist aber wunderbar, dass das Entstehen des Körpers und sein Verschwinden nach seiner Meinung ein Accidenz ist, wie er also sagen kann, dass beide vom Thun der Körper herrühren, und wenn der Schöpfer kein Accidenz hervorgebracht hat, so hat er auch nicht die Entstehung des Körpers und sein Verschwinden hervorgebracht, denn die Entstehung ist ein Accidenz, so dass die nothwendige Consequenz für ihn ist, dass Gott überhaupt kein Thun zukomme. Ferner ist eine Consequenz, dass das Wort des Schöpfers entweder ein Accidenz oder ein Körper ist; wenn er sagt, es sei ein Accidenz, so hat es ja doch der Schöpfer hervorgebracht, denn (der Ausdruck) der *Sprechende* (Gott) bedeutet nach seiner Wurzel denjenigen, welcher das Wort gemacht hat, oder es ist die Consequenz für ihn da, dass Gott kein Wort, das Accidenz ist, zukomme; wenn er aber sagt, es sei ein Körper, so vernichtet er seine Behauptung, dass er es in einem *Träger* geschaffen habe, denn ein Körper hat in einem anderen Körper kein Bestehen, da er also nicht behauptet, dass es durch die Annahme der ewigen Eigenschaften da sei, und (gleichfalls) die Schöpfung der Accidenzen nicht behauptet, so existirt gemäss seiner Lehre für Gott kein Wort, wodurch er spräche; und wenn für Gott kein Wort existirt, so ist er auch kein Gebietender und Verbietender, und wenn kein Gebot und Verbot existirt, so existirt überhaupt kein Gesetz, so dass seine Lehre zu gewaltiger Beschämung führt. *Dazu* gehört *ferner*, dass er behauptet, die Accidenzen seien endlos in jeder Gattung, und behauptet, ein jedes Accidenz habe sein Bestehen in einem *Träger*, bestehe aber in ihm nur durch einen Begriff, der das Bestehen nothwendig mache, und dieses führt zur Behauptung einer unaufhörlichen Reihe, und wegen dieser Behauptung wurden er und seine Anhänger die Anhänger der Begriffe (Begriffsmänner) genannt; er ging darin noch weiter und sagte: die Bewegung ist von der Ruhe nicht durch ihr Wesen verschieden, sondern nur

durch einen Begriff, welcher die Verschiedenheit nothwendig macht; und ebenso die Verschiedenheit zweier ähnlichen Dinge und ihre Gleichheit, und der Gegensatz zweier entgegensetzten Dinge, alles das ist seiner Ansicht nach (nur) durch einen Begriff da. *Dazu* gehört *ferner*, was al-Ka'bi von ihm berichtet, dass der Wille von Gott in Beziehung auf das Ding, nicht Gott und nicht seine Schöpfung, in Beziehung auf das Ding, [47] und nicht das Gebot und die Verkündigung und die Satzung sei, sondern er deutete auf ein unbekanntes Etwas hin, das nicht gewusst werde. Er behauptete *ferner*, dem Menschen gehöre kein Thun an ausser dem Willen, möge es unmittelbare Wirkung oder Erzeugung sein, und seine durch Verpflichtung geschehenden Handlungen, als da sind Stehen und Sitzen, Bewegung und Ruhe im Guten und Bösen, sie alle beruheten auf seinem Willen, weder auf dem Wege der unmittelbaren Wirkung noch der Erzeugung; das ist wunderbar auch abgesehen davon, dass er es nur auf seine Lehre über das, was das wahre Wesen des Menschen ausmache, basirte; der Mensch ist nemlich seiner Ansicht nach ein Begriff oder eine Substanz, nicht der Körper, und er habe die Eigenschaften des Wissens, des Vermögens, des freien Willens, der Weisheit, aber er sei nicht der sich Bewegende und Ruhende, und habe keine Farbe und nehme keinen Raum ein, und werde nicht gesehen, gefühlt und empfunden, und wechsele nicht einen Ort mit dem andern, und ihn umfasse kein Raum und umspanne keine Zeit, sondern er sei der Leiter für den Körper, und sein Zusammenhang mit dem Körper bestehe in der Leitung und dem freien Schalten und Walten darüber. Diese Behauptung hat er lediglich von den Philosophen genommen, insofern sie annehmen, dass die menschliche Seele Etwas ist, was als Substanz durch sich selbst Bestehen hat, keine Ausdehnung hat und keinen Raum einnimmt, und im Allgemeinen dergleichen vernünftige Existenzen, wie die (selbständigen) immateriellen Intelligenzen annehmen. Da ferner Mu'ammar Ibn 'Abbâd einmal zur Lehre der Philosophen hinneigte, so unterschied er zwi-

schen Handlungen der Seele, welche er *Mensch* nannte, und zwischen der Form, welche sein Körper sei, und behauptete, das Thun der Seele sei lediglich der Wille, und die Seele sei Mensch, also das Thun des Menschen der Wille; was aber ausser diesem von Bewegungen, Ausruhungen und Anstrengungen vorhanden sei, das gehöre zum Thun des Körpers. *Dazu* gehört *ferner*, dass von ihm berichtet wird, er habe die Behauptung, dass Gott ewig (kadîm) sei, geläugnet, denn das Wort kadîm sei herzuleiten von der Wurzel kaduma (alt sein), (Imperf.) jakdumu, und kadîm sei die Form fa'îl davon, wie man sagt, er hat von ihm genommen, was alt ist (kaduma) und was neu ist (ḥadutha); er behauptete auch, er (Gott) wisse von dem zeitlichen Altsein, die Existenz des Schöpfers sei aber keine zeitliche. Es wird von ihm berichtet, dass er gesagt habe, die Schöpfung sei nicht das Geschaffene, und die Hervorbringung nicht das Hervorgebrachte. Es erzählt aber Dschâfar Ibn 'Harb von ihm, dass er behauptet habe, es sei unmöglich, dass Gott sich selbst wisse, denn das würde dazu führen, dass der Wissende und das Gewusste ein und dasselbe seien, und es sei unmöglich, dass er das wisse, was er nicht sei, wie behauptet werde, es sei unmöglich, dass er Macht über die Existenzen habe, insofern er eine Existenz sei. [48] Vielleicht aber ist diese Ueberlieferung corrumpirt, denn ein irgend Vernünftiger würde nicht eine solche ganz unvernünftige Rede vorbringen. Bei meinem Leben, da der Mann zu den Philosophen hielt, deren Lehre es ist, dass das Wissen des Schöpfers kein bewirktes (passives), d. i. kein dem Gewussten nachkommendes Wissen ist, sondern ein schaffendes Wissen ist, so dass er, insofern schaffend, auch wissend und sein Wissen das ist, was das Schaffen nothwendig macht und nur unzweifelhaft mit der Existenz zusammenhängt, was den Zustand ihres Entstehens betrifft, und es unmöglich ist einen Zusammenhang desselben mit dem Nichtexistirenden, in Beziehung auf das Fortbestehen seiner Nichtexistenz, anzunehmen, und dass

Wissen und Vernunft und sein Vernunft-, Vernünftig- und durch die Vernunft-Erkanntsein ein und dieselbe Sache ist; so hat (wohl) Ibn 'Abbâd gesagt: es wird nicht behauptet, dass er sich selbst wisse, denn das würde zur Trennung des Wissenden und Gewussten führen, und dass er nicht das, was er nicht ist, wisse, denn das würde dazu führen, dass sein Wissen von dem, was er nicht ist, herkomme um da zu sein. Aber mag diese Ueberlieferung nicht richtig sein oder mag sie nach solcher Auffassung aufzufassen sein, wir gehören nicht zu den Anhängern des Ibn 'Abbâd, dass wir für seinen Kalâm eine Art und Weise (wie er aufzufassen sei) suchen sollten.

7. Die Muzdârîja.

Sie sind die Anhänger des 'Isa Ibn Szabîh mit dem Vornamen Abu Mûsa, und dem Beinamen al-Muzdâr; er war ein Schüler des Bischr Ibn al-Mûtamir, und lernte die Wissenschaft von ihm, und lebte als Enthaltsamer, und wurde der Büsser der Mûtazila genannt. Er trennte sich von seinen Genossen nur in einigen Punkten. Der *erste* davon war seine Behauptung in Beziehung auf das Kadar, dass Gott die Macht zu lügen und ungerecht zu handeln habe, wenn er aber (wirklich) lüge und ungerecht handelte, er ein lügnerischer, ungerechter Gott wäre — (Er ist erhaben über solche Worte). Der *zweite* Punkt ist seine Behauptung über die *Erzeugung* (der Handlungen) gemäss der Meinung seines Lehrers, aber er ging weiter und erklärte es für möglich, dass *eine* Handlung von *zwei* Handelnden auf dem Wege der *Erzeugung* herrühren könne. *Drittens* behauptet er über den Korân, dass die Menschen ein dem Korân an Klarheit, Poesie und Redeschmuck Gleiches hervorzubringen im Stande wären; er war derjenige, welcher es mit der Behauptung, dass der Korân geschaffen sei, sehr weit trieb, und denjenigen, welcher seine Ewigkeit behauptete, für einen Ungläubigen erklärte, weil er zwei Ewige annehme; er erklärte ferner denjenigen, der sich mit der Herrschaft zu thun mache,

für einen Ungläubigen, und glaubte, dass er nicht erben und nicht vererben könne; auch denjenigen, welcher behaupte, dass die Handlungen der Menschen von Gott geschaffen seien, und den, welcher behaupte, dass Gott mit den Augen gesehen werden werde, erklärte er für ungläubig, und er überschritt alles Maass in seiner Ungläubigkeitserklärung so weit, dass er behauptete, alle welche sprächen: es giebt keinen Gott ausser Allâh, — seien Ungläubige. Es befragte ihn aber einst Ibrâhîm Ibn as-Sindi über alle Bewohner der Erde, und er erklärte sie für Ungläubige. [49] Da trat Ibrâhîm auf ihn zu und sagte: In's Paradies, dessen Breite gleich der Breite des Himmels und der Erde ist, wird Niemand ausser dir und den Drei, die mit dir übereinstimmen, eingehen? Da war er beschämt und fand keine Antwort. Zu seinen Schülern gehörten auch die beiden Dscháfar und Abu Zafar, und Muhammad Ibn Suwaid und dessen Anhänger Abu Dscháfar Muhammad Ibn 'Abdallâh al-Iskâfi und 'Isa Ibn al-Haitham, und Dschâfar Ibn 'Harb al-Aschaddsch (der mit der Stirnnarbe). Es berichtet al-Kâbi von den beiden Dschâfar, dass sie behauptet haben, Gott habe den Korân auf der (im Himmel) aufbewahrten Tafel geschaffen; es gehe nicht an, dass sie weggebracht werde, da es unmöglich sei, dass *ein* Ding in ein und demselben Zustande sich an zwei Orten befinde; was wir also (als Korân) lesen, sei ein Bericht von dem, was zuerst auf der aufbewahrten Tafel aufgeschrieben sei und das hätten wir gemacht und geschaffen; er fügt hinzu, das sei dasjenige, was er von den verschiedenen Ansichten über den Korân auserwählt habe. Beide behaupteten dann über die Fähigkeit der Vernunft das Gute und Schimpfliche zu erkennen, dass die Vernunft die Erkenntniss Gottes mit allen seinen Satzungen und Eigenschaften vor dem Herabkommen des Gesetzes nothwendig mache, und dass es ihre Pflicht sei zu wissen, dass wenn sie nicht dahin gelange und Gott nicht erkenne und ihm nicht danke, ihre Strafe eine dauernde sei, so dass die Ewig-

keit (der Strafe) nothwendig durch die Vernunft gesetzt werde.

8. Die Thumâmîja.

Sie sind die Anhänger des **Thumâma Ibn Aschras an-Numairi** *). In ihm war wenig Glauben mit Ungebundenheit der Gesinnung gepaart, obwohl er glaubte, dass der Gottlose ewig im Höllenfeuer bleiben werde, wenn er in seinen Sünden ohne Reue sterbe, und (nur) während der Dauer seines Lebens sich in einem Mittelzustande befinde. Er wich von seinen Genossen in einigen Punkten ab. *Dazu* gehört seine Behauptung, dass die Handlungen, welche durch *Erzeugung* bewirkt werden, keinen Thäter hätten, da es unmöglich wäre, sie auf den zu beziehen, der ihre Ursachen bewirkt habe, so dass es nothwendig sein könnte die Handlung einem Todten zuzuschreiben, wenn er nemlich die Ursache bewirkt habe und gestorben sei, und das *Erzeugte* erst nach seinem Tode zu Tage komme; und da es auch nicht angehe, sie auf Gott zu beziehen, denn das würde dazu führen, demselben schimpfliche Handlungen beizulegen, was undenkbar sei, so entschied er sich für keines von Beiden, und behauptete, die *Erzeugungen* seien Thaten, welche Keinen hätten, der sie thue. *Dazu* gehört *ferner* seine Behauptung über die Ungläubigen und Götzenanbeter und Magier und Juden und Christen und **Zanâdika** und Läugner einer andern Welt, dass sie bei der Auferstehung Staub werden würden; dasselbe war auch seine Behauptung über die Thiere und Vögel und über die Kinder der Gläubigen. *Dazu* gehört *ferner* seine Behauptung, dass das Vermögen (des Thuns) in dem Wohlsein und der Gesundheit der Glieder, und dem Freisein derselben von Schäden bestehe, und dass es dem Thun vorangehe. [50] *Ferner* seine Behauptung, dass die Erkenntniss durch die Spekulation erzeugt werde und ein Thun sei, das keinen

---

*) Mawâk. a. a. O. at-Thumairi.

Thäter habe, wie die übrigen durch Erzeugung entstehenden Thun'säusserungen; *ferner* seine Behauptung über die Fähigkeit der Vernunft das Gute und Schimpfliche zu erkennen, und die Nothwendigkeit der Erkenntniss vor dem Herabkommen der Offenbarung, worin er mit seinen Genossen übereinstimmte, ausser dass er weiterging als sie, und behauptete, dass ein Ungläubiger, welcher seinen Schöpfer nicht erkenne, entschuldigt sei. Er behauptete aber *ferner*, dass alle Erkenntnisse durch Nothwendigkeit gesetzte seien, und dass derjenige, welcher nicht mit Nothwendigkeit zur Erkenntniss Gottes geführt werde, den Menschen wie das Thier unterworfen sei. *Ferner* seine Behauptung, dem Menschen komme kein Thun zu als das Wollen, und was darüber hinausgehe, das entstehe ohne einen, der es hervorbringe. Es berichtet aber Ibn ar-Rawandi von ihm, dass er behauptet habe, die Welt sei das Thun Gottes zufolge seiner Natur, und vielleicht verstand er darunter das, was die Philosophen unter Nothwendigkeit vermöge des Wesens gegenüber der Hervorbringung gemäss der Bestimmung des Willens verstehen; aber es würde, wenn er das annimmt, für ihn dieselbe Consequenz dasein, welche für die Philosophen gilt, nemlich die Behauptung der Ewigkeit der Welt, da das, was nothwendig geschieht, von dem, der nothwendig schafft, nicht zu trennen ist. Es lebte aber Thumâma in den Tagen Mâmûn's und stand bei ihm in Ansehen.

9. Die Hischâmîja.

Sie sind die Anhänger des Hischâm Ibn 'Amr al-Fûti*), dessen Uebertreibung in Beziehung auf das Kadar stärker und grösser war als die seiner Genossen. Er läugnete, dass es Beziehungen von Handlungen auf Gott im Allgemeinen gäbe, wenn auch der Korân davon spreche; dahin gehört seine Behauptung, dass nicht Gott die Herzen

*) Mawâk. a. a. O. hat al-Ghûti.

der Gläubigen verbinde, sondern dieselben durch ihren eigenen freien Willen verbunden seien, obwohl es im Korân heisst: „Du hättest nicht ihre Herzen verbunden, sondern Gott hat sie verbunden" (Sur. 8, 64.); ferner seine Behauptung, dass nicht Gott den Glauben den Gläubigen liebenswerth gemacht und ihn in ihren Herzen ausgeschmückt habe, da es doch im Korân heisst: „Er hat euch den Glauben liebenswerth gemacht und ihn in euren Herzen ausgeschmückt" (Sur. 49, 7.). Seine Uebertreibung aber bei der Läugnung, dass Besiegelung, Versiegelung, Verschliessung (der Herzen) und was dem gleich ist, von Gott komme, ist noch grösser und sündhafter, denn das Alles wird im Korân erwähnt, wie Gott spricht: „Gott hat versiegelt ihre Herzen und ihre Ohren" (Sur. 2, 6.), und: „aber Gott hat sie wegen ihres Unglaubens versiegelt" (Sur. 4, 154.), und: „Und wir haben vor ihnen einen Damm und hinter ihnen einen Damm gezogen" (Sur. 36, 8.). Ich möchte aber wohl wissen, was denn der Mann für Läugnung davon, dass die Aussprüche des Korân eine Offenbarung von Gott seien, so dass es ein deutliches Aussprechen des Unglaubens sei, gehalten hat, und was für Läugnung davon [51], dass seine klaren Stellen von dem Schöpfer herzuleiten seien, und dass die allegorische Erklärung derselben nothwendig sei? Dieses ist aber verschieden von dem, was seine Genossen lehrten. Zu seinen neuen Ketzereien über die Hinweisung auf Gott gehört seine Behauptung, dass die Accidenzen nicht darauf hinweisen, dass er Schöpfer sei, und die Accidenzen zu Hinweisungen nicht passen, sondern die Körper darauf hinweisen, dass er Schöpfer sei; das ist auch wunderbar. Eine andere neue Ketzerei war seine Behauptung, dass das Imâmat in den Tagen der Zwietracht und des Streites unter den Menschen nicht zu besetzen sei, seine Besetzung nur in dem Zustande der Uebereinstimmung und des Friedens möglich sei. So behauptete Abu Bakr al-Afzamm, einer seiner Anhänger, das Imâmat könne nicht anders als mit vollständiger Uebereinstimmung der gesammten Gemeinde besetzt

werden; aber er beabsichtigte dadurch nur einen Tadel über das Imâmat des 'Ali *), da seine Huldigung in der Zeit der Zwietracht ohne Uebereinstimmung aller Gefährten stattfand, weil in jeder Gegend ein Haufe übrig blieb, der gegen ihn war. Eine andere Ketzerei von ihm war, dass das Paradies und die Hölle jetzt (noch) nicht geschaffen seien, da in ihrem Dasein kein Nutzen liege und beide ganz leer von solchen sein würden, die Vortheil und Strafe dadurch hätten; diese Behauptung blieb von ihm an ein Glaubenssatz der Mu'tazila. Er behauptete die *Vollendung* (des Menschen) und dass der Glaube es sei, welher dem Tode die *Vollendung* gebe. Und er sagte: wenn Jemand Gott sein ganzes Leben lang gehorsam gewesen sei, es wisse aber Gott, dass er etwas thun würde, wodurch seine Handlungen ungültig würden, und wenn es eine schwere **) Sünde sein würde, so sei er der Verheissung nicht würdig gewesen und in gleicher Weise umgekehrt. Von den Mu'tazila hing ihm 'Abbâd an, und er verwarf im Allgemeinen die Behauptung, dass Gott den Ungläubigen geschaffen habe, denn der Ungläubige sei aus den beiden Bestandtheilen Unglauben und Mensch zusammengesetzt, und Gott schaffe nicht den Unglauben; und er behauptete, die Prophetie sei Vergeltung für ein Handeln und dauere so lange, als die Welt dauere. Es berichtet al-Asch'ari von 'Abbâd, dass es seine Meinung gewesen sei, es könne nicht gesagt werden, dass Gott nicht aufhöre zu sprechen und auch nicht, nicht zu sprechen; und es stimmte ihm al-Iskâfi darin bei; beide sagten: er sei nicht ein Sprechender (Mutakallim) zu nennen. Al-Fûti behauptete ferner, dass die Dinge vor ihrem Sein nichtexistirend und keine Dinge seien, dass sie aber, nachdem sie aufgehört hätten zu existiren, Dinge zu nennen seien; wegen dieser Meinung verwarf er die Behauptung, dass Gott nicht aufgehört habe, die Dinge vor ihrem Sein zu

---

*) Mawâk. S. ٣٣٩ hat dafür das Imâmat des Abu Bakr.

**) Es scheint dem Zusammenhange nach vielmehr an eine *kleine* Sünde zu denken zu sein, jedoch hat kein Ms. hier eine Variante.

wissen, denn sie würden nicht Dinge genannt. Er behauptete auch, jener habe es für erlaubt erklärt, diejenigen, welche seiner Lehre zuwider wären, zu tödten und zu betrügen [52], und ihr Besitzthum mit Gewalt oder durch Stehlen wegzunehmen, weil er sie für Ungläubige und ihr Blut und Gut für vogelfrei hielt.

10. Die Dschâĥitzîja.

Sie sind die Anhänger des 'Amr Ibn Baĥr al-Dschâĥitz; er gehörte zu den Ausgezeichnetsten der Mutazila und ist derjenige, welcher Bücher für ihre Sache verfasst hat. Er hatte Viel von den philosophischen Schriften gelesen, und mischte es untereinander, und brachte es durch seinen gewandten Ausdruck und die Schönheit seiner eleganten Beredsamkeit unter die Leute; er lebte in den Tagen von al-Mutaſzim und al-Mutawakkil und wich von seinen Genossen in einigen Punkten ab. *Dahin* gehört seine Behauptung, dass alle Erkenntnisse durch Naturnothwendigkeit entständen, und Nichts davon den Handlungen der Menschen angehöre, und die Menschen kein eigenes Verdienst als den Willen hätten, und ihre Handlungen von Natur entständen, gleichwie es die Ansicht Thumâma's war; es ist aber auch von ihm überliefert, dass er den Grund des Willens geläugnet habe, und dass derselbe der Gattung nach zu den Accidenzen gehöre; er hat nemlich behauptet, wenn die (sorglose) Ruhe von dem Thuenden entfernt sei, und er das wisse, was er thun werde, so sei er in Wahrheit der Wollende; was aber den anderen Willen, welcher mit dem Thun des Andern zusammenhänge, anbetreffe, so sei er ein Hinneigen der Seele zu ihm; und er ging darin noch weiter, indem er den Körpern Natureigenschaften beilegte, wie es die Naturalisten unter den Philosophen gethan, und er legte ihnen Handlungen bei, die ihnen eigenthümlich seien, und er behauptete die Unmöglichkeit der Nichtexistenz der Substanzen, dass aber die Accidenzen sich veränderten, und dass es unmöglich sei, dass die Substanz aufhöre. *Dahin* gehört ferner seine Be-

hauptung, dass die Höllenbewohner nicht ewig in derselben zur Strafe bleiben, sondern in die Natur des Feuers übergehen würden, und dass die Hölle ihre Bewohner zu sich anziehe, nicht dass einer in sie hineingehe. Seine Lehre war aber in Beziehung auf die Läugnung der Eigenschaften die Lehre der Philosophen, in Beziehung darauf, dass er die Vorherbestimmung des Guten und Bösen dem Menschen beilegte, die Lehre der Mûtazila. Es berichtet al-Kâbi von ihm, dass er behauptet habe, der Schöpfer werde in dem Sinne als Wollender bestimmt, dass bei seinen Handlungen das Ruhen und Nichtwissen für ihn nicht richtig sei, und es nicht angehe, dass er ganz und gar (von der Sache) eingenommen und beherrscht sei; und dass er behauptet habe, alle Geschöpfe, welche Vernunft besitzen, wüssten, dass Gott ihr Schöpfer sei, und sähen ein, dass ihnen der Prophet nothwendig sei, und sie wären durch ihre Erkenntniss überführt; dann beständen aber zwei Klassen, solche, welche die Einheit (Gottes) wüssten, und solche, welche sie nicht wüssten; und die Nichtwissenden seien entschuldigt, die Wissenden überführt; und wenn derjenige, welcher die Religion des Islâm bekenne, glaube, dass Gott [53] kein Körper und keine Gestalt sei, und nicht mit Augen gesehen werde, und er der Gerechte sei, der keine Ungerechtigkeit begehe und den Ungehorsam nicht wolle, und nachdem er zu diesem Glauben gekommen und ihn deutlich eingesehen habe, in allem diesem festbleibe, so sei er in Wahrheit ein Muslim; wenn er aber dieses Alles einsehe, dann aber es negire und läugne oder die Aehnlichkeit (Gottes mit der Creatur) und die Vorherbestimmung (des Guten und Bösen von Gott) bekenne, so sei er in Wahrheit ein Götzendiener, ein Ungläubiger; wenn er aber über nichts davon auf dem Wege der Spekulation nachgedacht habe, und glaube, dass Gott sein Herr sei und Muhammad der Gesandte Gottes, so sei er ein solcher, den kein Tadel treffe, und der ausser dem Genannten zu nichts verpflichtet sei. Es erzählt noch Ibn ar-Rawandi von ihm, dass der Korân ein

Körper sei, der bald in einen Mann, bald in ein Thier verwandelt werden könne; das gleicht dem, was von Abu Bakr al-Afzamm erzählt wird, dass er geglaubt habe, der Korân sei ein geschaffener Körper, und dass er die Accidenzen gänzlich geläugnet habe, und ebenso die Eigenschaften des Schöpfers. Die Lehre des Dschâhitz war aber ganz und gar die Lehre der Philosophen, nur dass von ihm und seinen Anhängern eine grössere Hinneigung zu den Naturalisten unter ihnen als zu den Theïsten stattfand.

11. Die Chajjâtîja.

Sie waren die Anhänger des Abu-'l-ʿHusain Ibn Abu 'Amr al-Chajjât, des Lehrers von Abu-'l-Kasim Ibn Muhammad al-Kâbi; beide gehörten zu den Mûtazila Bagdad's und hatten eine und dieselbe Lehre, ausser dass Chajjât in der Behauptung, dass das Nichtexistirende ein Ding sei, alles Maass überschritt, und behauptete: das Ding ist dasjenige, was gewusst und wovon Kunde erlangt wird, und die Substanz ist Substanz auch bei der Nichtexistenz, und das Accidenz Accidenz; und in gleicher Weise fasste er alle Genus- und Gattungsnamen überhaupt so, dass er sagte, das Schwarze sei Schwarzes (auch) bei der Nichtexistenz und es bleibe bloss die Eigenschaft der Existenz zurück, oder die Eigenschaften, welche die Existenz und das Entstehen nothwendig machen, und er gebrauchte für das Nichtexistirende den allgemeinen Begriff des *Bestehens*. Seine Behauptung über die Läugnung der Eigenschaften des Schöpfers war gleich der seiner Genossen, und ebenso seine Behauptung über das Kadar, die Offenbarung und die Vernunft. Es trennte sich aber al-Kâbi von seinem Lehrer in einigen Punkten. *Dahin* gehört seine Behauptung, dass der Wille des Schöpfers keine in seinem Wesen bestehende Eigenschaft sei, und er nicht wollend seinem Wesen nach sei, und sein Wille nicht Etwas in einem *Träger* oder nicht in einem *Träger* Entstehendes sei, sondern wenn im Allgemeinen von ihm ausgesagt werde, dass er wollend sei, so

sei der Sinn hiervon, dass er wissend, mächtig, nicht wider seinen Willen gezwungen in seinem Thun sei oder nicht widerstrebend; wenn er dann ein Wollender in Beziehung auf seine Handlungen genannt werde, so sei damit gemeint, dass er Schöpfer für sie in Gemässheit seines Wissens sei, und wenn er ferner ein Wollender in Beziehung auf die Handlungen seiner Geschöpfe genannt werde, so sei damit gemeint, dass er sie geboten und Gefallen daran habe. [54] Seine Behauptung ferner darüber, dass er hörend und sehend sei, ging auch darauf zurück, so dass er hörend in dem Sinne sei, dass er die hörbaren Dinge wisse, und sehend in dem Sinne, dass er die sichtbaren Dinge wisse, und seine Behauptung über das Schauen (Gottes) war gleich der Behauptung seiner Genossen, verneinend und für unmöglich erklärend, nur dass seine Genossen sagten, der Schöpfer sehe sein Wesen und sehe die sichtbaren Dinge, und dass er ein solcher, der das erreiche, sei, komme zu dem, dass er wissend sei, hinzu, al-Kàbi aber dieses verneinte und sagte: der Sinn meiner Behauptung, dass er sein Wesen und die sichtbaren Dinge sieht, ist allein der, dass er der Wissende davon ist.

12. Die Dschubbâîja und die Bahschamîja.

Sie sind die Anhänger des Abu 'Ali Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb al-Dschubbâï und seines Sohnes des Abu Hâschim 'Abd as-Salam, welche beide zu den Mùtazila von Bafzra gehörten und sich beide sowohl von ihren Genossen, als auch untereinander in einigen Punkten unterschieden. Zu den Punkten, worin sie Beide von ihren Genossen abweichen, gehört, dass sie Beide Willensbethätigungen, welche nicht in einem *Träger* entstehen, annahmen, wodurch Gott beschrieben werde und ein Wollender sei, und es sei eine Vergrösserung nicht in einem *Träger*, wenn er wolle, dass sein Wesen grösser werde, und ein Vergehen nicht in einem *Träger*, wenn er wolle, dass die Welt vergehe, und die eigenthümlichen Attribute dieser Eigenschaften redu-

cirten sich auf ihn, insofern auch er nicht in einem *Träger* enthalten sei, und auf die Annahme, dass die Existenzen, welche Accidenzen seien oder in das Bereich der Accidenzen fallen, keinen *Träger* haben, wie die Annahme, dass die Existenzen, welche Substanzen seien oder in das Bereich der Substanzen fallen, keinen Raum einnehmen. Das kommt aber der Lehre der Philosophen nahe, wenn sie die Vernunft als eine Substanz, die in keinem *Träger* und keinem Raume sei, bestimmen, und ebenso die Allseele und die immateriellen Intelligenzen. *Dahin* gehört *ferner*, dass Beide Gott als einen durch das Wort Sprechenden bestimmten, welches er in einem *Träger* schaffe, und das wahre Wesen des Wortes bilden ihrer Ansicht nach die artikulirten Töne und geordneten Buchstaben, und der Sprechende ist der, welcher das Wort gemacht hat, nicht der, in welchem das Wort sein Bestehen hat; es unterschied sich nur al-Dschubbâï von seinen Genossen noch besonders durch seine Behauptung, dass Gott beim Lesen jedes Lesenden ein Wort für sich im Subjekte des Lesenden neu erschaffe; dieses nemlich, weil er für nothwendig hielt, dass dasjenige, was der Lesende liest, nicht das Wort Gottes, und das, was von ihm gehört wird, nicht das Wort Gottes sei, so dass diese Absurdität der Annahme eines unbegreiflichen und unerhörten Etwas nothwendig war, nemlich die Annahme zweier Worte in *einem* Subjekte. [55] Sie stimmten beide überein in der Läugnung, dass Gott im Paradiese mit Augen gesehen werden werde, und in der Behauptung, dass das Thun, was das Schaffen und Hervorbringen anbelangt, dem Menschen zuzusprechen sei, und dass das Gute und Böse, Gehorsam und Ungehorsam auf ihn zu beziehen sei, was Selbstständigkeit und Verlassen auf sich selbst anbelangt, und dass das Vermögen dem Thun vorhergehe und eine Kraft sei, welche zu dem Wohlsein des Körpers und der Gesundheit der Glieder hinzukomme, und sie nahmen an, dass der Körper Bedingung für das Bestehen der Begriffe sei, durch deren Bestehen das Leben bedingt sei; und sie stimmten darin

überein, dass die Erkenntniss (Gottes), der Dank für die Gnadenerweisungen und die Erkenntniss des Lobenswerthen und des Schimpflichen etwas durch die Vernunft nothwendig Gegebenes sei; und sie nahmen ein durch die Vernunft gegebenes Gesetz an, und beschränkten das prophetische Gesetz auf die Maassbestimmungen der Satzungen und die Zeitbestimmungen der Gehorsamsakte, zu welchen die Vernunft nicht komme und das Denken nicht gelange, und dass es für den Weisen vermöge seiner Vernunft und Weisheit nothwendig sei, dass der Gehorsame Belohnung und der Ungehorsame Strafe verdiene, nur dass die Zeitbestimmung und die ewige Dauer dabei durch Offenbarung eingesehen werde; der Glaube (Îmân) war bei ihnen ein Name des Lobes, nemlich der Ausdruck für die eigenthümlichen Eigenschaften des Guten, welche, wenn sie zusammenkommen, demjenigen, der mit ihnen geziert ist, den Namen des Gläubigen geben; wer aber eine Todsünde begangen habe, der werde augenblicklich ein Gottloser genannt, weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger, und wenn er nicht bereue und mit ihr sterbe, so habe er bleibenden Aufenthalt in der Hölle; und sie stimmten darin überein, dass Gott Nichts vor seinen Geschöpfen zurückhalte, wovon er wisse, dass sie, wenn er es thue, Gehorsam und reuige Hinwendung darbringen, Nichts von dem, was zuträglich sei und am meisten fromme, und von der Gnade, denn er sei allmächtig, allwissend, allgütig, allweise dem die Spendung nicht Schaden bringe, und von dessen Schätzen die Schenkung nichts wegnehme, und dessen Besitz die Vorenthaltung nicht vergrössere; und das, was am meisten fromme, sei nicht das am meisten Angenehme, sondern das, was am nützlichsten in dem Erfolge und am zweckmässigsten in dieser vergänglichen Welt sei, wenn dasselbe auch schmerzhaft sei und gegen den Willen (der Menschen) geschehe, und es verhalte sich damit wie mit dem Anlegen von Schröpfköpfen und dem Aderlass und dem Trinken von Arzeneien; aber es sei nicht zu sagen, dass Gott über etwas, was das am meisten From-

mende von dem sei, was er an seinem Untergebenen thut, Macht habe, und alle Verpflichtungen seien Gnadenerweisungen, und die Sendung der Propheten und das Anordnen der Gesetze und das Aufstellen der Satzungen und die Offenbarung des richtigsten Weges, Alles das seien Gnadenerweisungen.

Was das betrifft, worin sie von einander abweichen, so behauptete al-Dschubbâï von den Eigenschaften des Schöpfers, dass derselbe allwissend sei seinem Wesen nach, allmächtig, lebendig seinem Wesen nach, und der Sinn seines Ausdruckes *seinem Wesen nach* ist der, [56] dass er sein Allwissendsein nicht als eine Eigenschaft, nemlich das Wissen, oder als einen Zustand, welcher das Allwissendsein nothwendig mache, bestimmte. Abu Hâschim aber nahm allwissend seinem Wesen nach in dem Sinne, dass ihm ein Zustand als eine Eigenschaft zukomme, die ausserdem, dass er ein existirendes Wesen sei, gewusst werde, aber die Eigenschaft werde nur dem Wesen gemäss, nicht in ihrer Besonderheit gewusst; er nahm also Zustände als Eigenschaften an, die nicht existiren und nicht gewusst werden und nicht nicht-gewusst werden, d. h. sie für sich werden nicht als solche gewusst, sondern mit dem Wesen zusammen. Er sagt: die Vernunft gelangt zu einem nothwendigen Unterschiede zwischen der Erkenntniss eines Dinges im Allgemeinen und seiner Erkenntniss in Beziehung auf eine Eigenschaft, so dass derjenige, welcher von dem Wesen weiss, nicht weiss, dass es allwissend ist, und derjenige, welcher von der Substanz weiss, nicht weiss, dass sie eine Ausdehnung hat und das Accidenz in sich fasst, und es ist kein Zweifel, dass der Mensch das Zusammensein der Existenzen in einer Bestimmung, und das Getrenntsein derselben in einer Bestimmung erfasst, und mit Nothwendigkeit wird gewusst, dass das, worin sie verbunden sind, nicht das ist, wodurch sie getrennt sind, und diese von der Vernunft gesetzten Bestimmungen läugnet der Vernünftige nicht, und sie reduciren sich nicht auf das Wesen und nicht auf Accidenzen neben dem Wesen, denn das

würde zur Aufstellung des Accidenz in dem Accidenz führen; es sei also mit Nothwendigkeit klar, dass es Zustände seien, so dass das Allwissendsein des Allwissenden ein Zustand sei, nemlich eine Eigenschaft neben seinem Sein als Wesen d. h. das, was von ihr gewusst werde, sei nicht das, was vom Wesen gewusst werde, und ebenso stände es um sein Sein als Allmächtiger und Lebendiger. Dann nahm er für den Schöpfer einen andern Zustand an, welcher diese Zustände bewirke. Es widersprachen ihm aber darin sein Vater und die Andern, welche die Zustände läugneten, und wiesen das Vereinigt- und das Getrenntsein auf die Ausdrücke und Genusnamen zurück, und behaupteten: es giebt keine Zustände, welche in ihrem Sein als Zustände vereinigt und in ihren Eigenthümlichkeiten getrennt sind, und ebenso behaupten wir es von den Eigenschaften; und wenn nicht, so würde es zur Annahme eines Zustandes für den Zustand führen und zu einer unendlichen Reihe; vielmehr reduciren sich dieselben entweder auf blosse Ausdrücke, da sie in der Wurzel in irgend einer Weise enthalten sind, worin das Vielfache vereinigt ist, nicht dass ihr Inhalt ein (besonderer) Begriff oder eine in dem Wesen Bestand habende Eigenschaft wäre in einer Weise, welche Dinge zusammenfasst und worin das Vielfache vereinigt ist, denn dies ist unmöglich; oder es reducirt sich dasselbe auf Weisen und Erklärungen, welche vom Verstande herkommen, nemlich den bei den Bestimmungen *Vereinigung* und *Trennung* gedachten Inhalt, und diese Weisen sind gleichwie Abstammung, Beziehung, Nähe, Ferne und andere, welche nach allgemeiner Uebereinstimmung nicht als Eigenschaften gezählt werden. [57] Und dies war das, was Abu-'l-'Husain al-Bâfzri und Abu-'l-'Hasan al-Aschâri vorzogen, und sie basirten auf diese Frage die Streitfrage, dass das Nichtexistirende *Etwas* sei; wer aber das Sein desselben als *etwas* bestimmt, wie wir es von einer Anzahl der Mûtazila angegeben haben, so dass von den Eigenschaften des Bestehens nur sein Sein als Existirendes übrig bleibt, nimmt darnach für die Macht in ihrem

Hervorbringen keine andere Einwirkung ausser der Existenz an; und die Existenz reducirt sich nach der Lehre der Bestreiter der Zustände nur auf den abstracten Ausdruck, und nach der Lehre derer, welche die Zustände behaupten, ist es ein Zustand, der nicht durch Existenz und Nichtexistenz beschrieben wird, und das ist, wie du siehst, ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit. Es giebt aber auch Bestreiter der Zustände, welche es (das Nichtexistirende) als *etwas* annehmen, es aber nicht mit Genuseigenschaften benennen. Nach der Ansicht des al-Dschubbâï ist das besonderste Attribut des Schöpfers das Ewigsein und das Vereinigtsein bei dem Besondersten macht auch das Vereinigtsein beim Allgemeinsten nothwendig; aber ich möchte wohl wissen, wie ihm die Annahme der Gemeinschaft und der Trennung, der Allgemeinheit und der Besonderheit wirklich möglich war, da er zu den Bestreitern der Zustände gehörte. Was aber die Lehre des Abu Hâschim anbetrifft, so wäre sie bei meinem Leben in Ordnung, nur dass das Ewigsein, wenn seine Wahrheit genau untersucht wird, sich auf die Negation der Priorität reducirt, und es unmöglich ist, dass die Negation das am meisten eigenthümliche Attribut bilde. Sie wichen ferner beide von einander darüber ab, dass er (Gott) ein Hörender und Sehender sei; al-Dschubbâï nemlich behauptete, der Sinn davon, dass er ein Hörender und Sehender sei, bestehe darin, dass er ein Lebender sei, an welchem kein Mangel sich befinde, sein Sohn aber und seine anderen Anhänger waren anderer Meinung. Sein Sohn nemlich wandte sich dahin, dass sein ein-Hörender-Sein ein Zustand und sein ein-Sehender-Sein ein Zustand ausser seinem ein-Wissender-Sein sei wegen der Verschiedenheit der beiden Bestimmungen und des zwiefachen (davon) gewussten Inhaltes und des zwiefachen damit Zusammenhängenden und der zwiefachen Einwirkung; Andere von seinen Anhängern sagten, der Sinn davon sei, dass er ein solcher sei, der die sichtbaren Dinge erfasse und die hörbaren Dinge erfasse. Sie waren aber auch verschiedener Meinung in

einigen Einzelfragen über die Gnade. So sagte al-Dschubbâï über denjenigen, welcher den Schöpfer von seinem Zustande her erkenne, dass, wenn er vermittelst der Gnade gläubig sei, sein Lohn wegen seiner geringeren Anstrengung geringer sei, wenn er ohne die Gnade gläubig sei, sein Lohn wegen seiner grössern Anstrengung grösser sei; dass es nicht recht von ihm sei, ihm Pflichten anders als mit Beihülfe der Gnade aufzulegen, und er stellte ihn und denjenigen, von dessen Zustand es bekannt ist, dass er den Gehorsam in keiner Weise als vermittelst der Gnade leiste, gleich, und er behauptete, wenn er ihm Pflichten ohne Beistand der Gnade auflege, so wäre es nothwendig, dass er (Gott) einer sei, der von seinem (des Menschen) Zustande Vortheil ziehe, [58] nicht seine Schwäche beseitige. Abu Hâschim aber theilte in einigen Punkten bei dieser Frage seine Ansicht nicht; er behauptete, dass es recht von Gott sei, den Glauben nach der härteren Weise, ohne Beihülfe der Gnade, zur Pflicht zu machen; und sie waren über das Zufügen des Schmerzes zur Vergeltung verschiedener Meinung. Al-Dschubbâï sagte, derselbe sei als Anfang möglich der Vergeltung wegen, und er baute darauf die Schmerzen der Kinder; sein Sohn aber behauptete, es sei dieses nur unter der Bedingung der Vergeltung und Warnung zugleich recht; die genauere Entwickelung der Lehre des al-Dschubbâï über die Vergeltungen fand aber auf zweierlei Weise statt; die eine war die, dass er sagte: die Gnadenerweisung ist den Vergeltungen gleich, nur dass Gott weiss, dass Vergeltung ihm (dem Menschen) nur mit vorhergehendem Schmerze Nutzen bringt; und die andere, dass dieses nur recht sei, weil die Vergeltung verdient, die Gnadenerweisung unverdient sei; die Belohnung war bei ihnen von der Gnadenerweisung durch zwei Dinge unterschieden, einmal Ehre und Ruhm für den Belohnten, welche mit dem Angenehmen verbunden seien, und zweitens ein die Gnadenerweisung übertreffendes Maass; aber dann war es nicht nothwendig, dass die Vergeltung der Belohnung ähnlich sei, weil diese von der Gnadenerwei-

sung durch Vermehrung des Maasses und Vermehrung der Qualität nicht unterschieden ist; sein Sohn sagte aber, es ist der Anfang in der Weise der Vergeltung als Gnadenerweisung richtig, und die Vergeltung hat ein Ende, ist nicht dauernd. Al-Dschubbâï behauptete ferner, es sei möglich, dass die Gerechtigkeit, welche Gott zu Gunsten des ungerecht Behandelten an dem Ungerechten übe, unter die Vergeltungen falle, durch welche sich seine Gnade an ihm beweise, wenn als Vergeltung Gott für den Ungerechten Nichts obläge, wodurch er ihm schade. Abu Hâschim meinte aber, dass die Ausübung der Gerechtigkeit nicht unter die Gnadenerweisung falle, denn das Thun der Gnadenerweisung sei nicht nothwendig. Es behaupteten aber al-Dschubbâï und sein Sohn, dass für Gott in dieser Welt in Beziehung auf seine Verehrer Nichts nothwendig sei, wenn er ihnen nicht durch Verstand und Gesetz Pflichten auferlegt habe; wenn er ihnen nun aber in ihrem Verstande das Thun des Nothwendigen und das Abwenden von dem Schimpflichen zur Pflicht gemacht, und in ihnen das Verlangen nach dem Schimpflichen und die Flucht vor dem, was zu loben ist, geschaffen, und in ihnen die tadelnswerthen Eigenschaften vereinigt habe, so sei bei dieser Verpflichtung seine Pflicht, den Verstand vollkommen zu machen, und die Beweise, die Kraft und das Vermögen zu geben, und das Mittel zu bereiten, sofern er (Gott) ein solcher sei, der ihre Schwächen in dem, was er ihnen befohlen habe, beseitige, und es ihm zukomme, in ihnen das zu machen, was am meisten zum Thun dessen, wozu er sie verpflichtet habe, antreibe, und was sie am meisten vom Thun des Schimpflichen, das er ihnen untersagt habe, abhalte; und sie befanden sich in den einzelnen Theilen dieses Kapitels auf einem langen Irrwege [59].

Was nun den Kalâm (die wissenschaftliche Lehre) der gesammten Mûtazila über die Prophetie und das Imâmat anbetrifft, so war er von dem Kalâm der Bafzrenser sehr verschieden, da Einige von ihren Lehrern zu den

Rawâfidh und Andere zn den Chawâridsch neigten; al-Dschubbâï aber und Abu Hâschim stimmten mit den Anhängern der Sunna in Beziehung auf das Imâmat darin überein, dass es durch freie Wahl verliehen werde, und dass die *Gefährten* ebenso in der Gnade festständen, als sie im Imâmat eine sichere Stellung hätten, nur dass sie die (natürlichen) Wunder für die *Freunde Gottes* unter den *Gefährten* und den Andern ganz und gar läugneten; sie gingen aber in der Abwehrung grosser und kleiner Verbrechen von den Propheten sehr weit, so dass al-Dschubbâï sogar den Vorsatz zu einem Verbrechen (bei ihnen) nicht anders als allegorisch gelten liess. Die Späteren nun von den Mu'tazila, z. B. der Kadhi 'Abd al-Dschabbâr und Andere folgten dem Wege des Abu Hâschim; Abu-'l-'Husain al-Bafzri aber war darin anderer Meinung und er prüfte die Beweise der Lehrer und er kam dabei zum offenen Aussprechen des Falschen und Unrichtigen und unterschied sich von ihnen in manchen Einzelheiten. *Dahin* gehört das Läugnen des Zustandes; das Läugnen, dass das Nichtexistirende Etwas sei; das Läugnen, dass die Farben Accidenzen seien; und *dahin* gehört seine Behauptung, dass die existirenden Dinge durch ihre inneren Qualitäten unterschieden seien, und das gehört zu den Consequenzen der Läugnung des Zustandes; *dahin* gehört ferner, dass er alle Eigenschaften (Gottes) darauf zurückführte, dass der Schöpfer allwissend, allmächtig, allerfassend sei. Er neigte zur Lehre des Hischâm Ibn al-'Hakam, dass die Dinge vor ihrem Dasein nicht gewusst würden; und der Mann war ein Philosoph in Beziehung auf die Lehre, nur dass er seine Lehre in dem Gewande des Kalâm unter den Mu'tazila ausbreitete, so dass sie bei ihnen wegen ihrer geringen Kenntniss in den Wegen der Lehren in Aufnahme kam.

II. Die Dschabarîja.

Das Dschabar ist das Läugnen, dass das Thun in Wahrheit dem Menschen angehöre, und die Beziehung des-

selben auf den Herrn (er sei gepriesen). Die Dschabarîja zerfallen in mehrere Klassen. Die reinen Dschabarîja sind diejenigen, welche dem Menschen das Thun und das Vermögen zum Thun durchaus absprechen, und die mittleren Dschabarîja halten dafür, dass dem Menschen ein Vermögen, das aber durchaus keinen Einfluss habe, zugestanden werde. Wer nemlich dem anerschaffenen Vermögen irgend einen Einfluss auf das Thun zugesteht und dieses *Aneignung* nennt, der ist kein Dschabari. Die Mùtazila aber nennen denjenigen, welcher dem anerschaffenen Vermögen keinen Einfluss auf das Hervorbringen und Geschehenmachen *in selbständiger Weise* zugesteht, einen Dschabari, und sie müssten consequenter Weise auch diejenigen von ihren Anhängern, welche behaupten, dass das durch Erzeugung Hervorgebrachte Thaten seien, die keinen Thäter haben, einen Dschabari nennen, [60] da sie dem anerschaffenen Vermögen dabei keinen Einfluss zugestehen. Diejenigen nun, welche über die verschiedenen Ansichten Werke verfasst haben, zählen die Naddschârîja und die Dhirârîja zu den Dschabarîja und ebenso die Sekte der Kilâbîja zu den Szifâtîja, und die Aschàrîja nennen sie bald ʿHaschwîja, bald Dschabarîja. Wir haben aber (nur) gehört, dass sie die Naddschârîja und Dhirârîja als ihre Anhänger anerkennen, so dass wir sie zu den Dschabarîja gezählt haben, und wir haben nicht gehört, dass sie noch Andere anerkannt hätten, so dass wir dieselben zu den Szifâtîja gezählt haben.

1. Die Dschahmîja.

Sie sind die Anhänger des Dschahm Ibn Zafwân, welcher zu den reinen Dschabarîja gehörte. Seine Ketzerei trat ans Licht in Turmuds und es tödtete ihn Sâlim Ibn Ahwaz al-Mâzini in Marw gegen das Ende der Herrschaft der Banu Umajja. Er stimmte den Mùtazila in der Läugnung der *ewigen Eigenschaften* bei, ging aber in einigen Dingen weiter als sie. *Dahin* gehört sein Ausspruch, es gehe nicht an, dass der Schöpfer

eine Eigenschaft als Attribut erhalte, durch welche seine Geschöpfe bestimmt würden, denn das gäbe eine *Verähnlichung*; er läugnete also, dass Gott lebendig und wissend sei, und behauptete, dass er allmächtig, thuend, und schaffend sei, denn Keinem von seinen Geschöpfen werde Allmacht, Thun und Schaffen als Attribut zuertheilt. *Ferner* seine Behauptung, es gäbe für den Schöpfer ein in der Zeit entstehendes Wissen, das in keinem *Träger* sei. Er sagte: es sei unmöglich, dass das Ding gewusst werde, bevor es geschaffen sei; denn wenn es gewusst, dann geschaffen würde, — ob dann das Wissen dasselbe bleibe, was es zuvor war oder nicht? Wenn es dasselbe bleibe, so sei es Unwissenheit, denn das Wissen, dass etwas existiren werde, sei nicht das Wissen, dass es bereits existire; wenn es aber nicht dasselbe bleibe, so werde es verändert, das aber, was sich verändere, sei etwas Geschaffenes, nicht etwas Ewiges. Er stimmte hierin der Lehre des Hischâm Ibn al-ʿHakam bei, der, wie du zugeben wirst, gesagt hat: wenn das in der Zeit Entstehen des Wissens behauptet wird, so bleibe nichts übrig, als dass es entweder in dem Wesen des Höchsten entstehe, und das würde zu einer Veränderung in seinem Wesen führen, und dass dasselbe *Träger* für die in der Zeit entstehenden Dinge sei, — oder dass es in einem *Träger* entstehe, dann würde der *Träger*, nicht der Schöpfer dadurch bestimmt; es sei also klar, dass es keinen *Träger* für dasselbe gebe, und er nahm also ein in der Zeit entstandenes Wissen nach der Zahl der gewussten, existirenden Dinge an. *Ferner* gehört dazu seine Behauptung über das in der Zeit entstehende Vermögen, dass der Mensch nemlich keine Macht über irgend etwas habe und ihm auch nicht das *Vermögen* (zu irgend etwas) zum Attribut zu geben sei, sondern in seinen Handlungen ohne Vermögen, ohne Willen, ohne Wahlvermögen nur gezwungen sei, und Gott allein die Thaten [61] in ihm nach Maassgabe dessen schaffe, was er in den andern leblosen Wesen schaffe, und das Thun auf ihn (den Menschen) nur metaphorisch, wie

auf die leblosen Wesen bezogen werde; wie gesagt wird: der Baum bringt Früchte, das Wasser läuft, der Stein bewegt sich, die Sonne geht auf und unter, der Himmel bezieht sich mit Wolken und regnet, die Erde bewegt sich und treibt Pflanzen hervor u. s. w.; auch die Belohnung und Bestrafung unterliege dem Zwange, wie die Handlungen, und er behauptete, wenn das Dschabar angenommen werde, so sei auch die gesetzliche Verpflichtung dem Zwange unterliegend. *Dazu* gehört *ferner* seine Behauptung, dass die Bewegungen der Bewohner des Paradieses und der Hölle aufhören, und Paradies wie Hölle vergehen werden, nachdem die Bewohner beider in sie eingegangen sein, und die Bewohner des Paradieses durch das Angenehme desselben Ergötzung, und die Bewohner der Hölle durch das Widerliche derselben Schmerz empfunden haben werden, da Bewegungen, welche kein Aufhören haben in Beziehung aufs Ende, ebenso wenig als Bewegungen, die in Beziehung auf den Anfang kein Aufhören haben, anzunehmen seien; und er fasste den göttlichen Ausspruch *die ewig darin Bleibenden* als Hyperbel und Sinnesverstärkung, nicht als wirkliche Bezeichnung der Ewigkeit, wie man sage: Gott mache die Herrschaft Jemandes ewig; und er führte für das Aufhören als Beweis den göttlichen Ausspruch an: „indem sie (ewig) darin bleiben, so lange Himmel und Erde dauern, es sei denn, was dein Herr will" (Sur. 11, 109. 110). Aber der Vers enthält (im Ganzen) eine Bedingung und Ausnahme, bei der Ewigkeit jedoch und der unendlichen Dauer ist keine Bedingung oder Ausnahme. *Ferner* gehört *dazu* seine Behauptung, dass derjenige, welcher zur Erkenntniss gelangt sei, dann aber mit Worten läugne, durch sein Läugnen nicht ungläubig werde, denn das Wissen und die Erkenntniss hörten durch das Läugnen nicht auf, so dass er also ein Gläubiger sei. Er sagte: der Glaube zerfällt nicht in Stücke, d. h. wird nicht getheilt in Glauben, Wort und That; er sagte ferner: die den Glauben haben, sind nicht Einer vor dem Andern darin ausgezeichnet, so dass der Glauben der Propheten und der Gemeinde einerlei Gat-

tung ist, da dieselben Erkenntnisse unter einander keinen Vorzug haben. Es waren aber alle Anhänger der *alten Lehre* diejenigen, welche sich am heftigsten gegen ihn und seine Hinneigung zur völligen Leermachung (Gottes von seinen Eigenschaften) erklärten. Er stimmte den Mûtazila auch in dem Läugnen der Sichtbarkeit (Gottes) und der Behauptung bei, dass das Wort (Gottes) geschaffen sei, und die Erkenntnisse durch die Vernunft vor dem Herabkommen der Offenbarung nothwendig seien.

2. Die Naddschârîja.

Sie sind die Anhänger des al-ʿHusain Ibn Muḥammad an-Naddschâr, und die Mehrzahl der Mûtazila von Raï und der Umgegend hingen seiner Lehre an, und obwohl sie in mehrere Klassen zerfallen, — nur dass diese nicht in Fragpunkten von einander unterschieden sind, welche wir zu den Wurzeln gezählt haben, — nemlich Burghûthîja, Zâfarânîja und Mustadrika, stimmen sie mit den Mûtazila in der Läugnung der Eigenschaften, [62] nemlich des Wissens, der Macht, des Willens, des Lebens, des Hörens und des Sehens überein, und wieder mit den Szifâtîja über das Geschaffensein der Handlungen. An-Naddschâr sagte: der Schöpfer ist wollend an sich selbst, gleich wie er wissend an sich selbst ist, so dass die (unbedingte) Allgemeinheit des Zusammenhanges (Gottes mit allem Geschehendem) für ihn zur Consequenz wurde und er zu sagen gezwungen war: Er will das Gute und das Böse und das Nützliche und das Schädliche; und er sagte auch: der Sinn davon, dass Gott ein Wollender ist, ist der, dass er nicht einer ist, der nicht will, und nicht einer, der gezwungen ist; er sagte ferner: Gott ist der, welcher die Handlungen der Menschen, die guten und bösen, die schönen und schimpflichen schafft, und der Mensch ist der, welcher sich dieselben aneignet; und er gestattete dem in der Zeit entstandenen Vermögen (des Menschen) einen Einfluss und nannte denselben *Aneignung* nach der Weise, wie al-

Aschări es annahm, und er stimmte mit diesem auch darin überein, dass das Vermögen mit dem Thun zusammenfalle; was aber die Frage der Sichtbarkeit anbelangt, so läugnete er ein Schauen Gottes mit den Augen und erklärte dasselbe für unmöglich, nur dass er hinzufügte, es sei möglich, dass Gott die Kraft, welche von der Erkenntniss im Herzen sei, auf das Auge übertrage, dass er also dadurch erkannt werde, und dass das ein Sehen sei. Er behauptete auch ein in der Zeit Entstandensein des *Wortes* (Gottes), aber er wich in einigen Stücken von den Mŭtazila ab. *Dahin* gehört seine Behauptung, dass das Wort des Schöpfers, wenn es gelesen werde, ein Accidenz sei, wenn aber geschrieben, ein Körper; es ist wunderbar, dass die Zăfarânîja behaupteten, das Wort Gottes sei nicht er selbst, — Alles, was nicht er selbst ist, das ist aber geschaffen, — und dessenungeachtet behaupteten, wer den Korân geschaffen nenne, sei ein Ungläubiger; vielleicht verstehen sie unter jenem (*nicht er selbst*) die Verschiedenheit, wenn aber nicht, so ist der Widerspruch offenbar. Die Mustadrika von ihnen glauben, dass sein Wort nicht er selbst, und dass es geschaffen sei; der Prophet aber hat den Ausspruch gethan: das Wort Gottes ist nicht geschaffen; und die Anhänger der alten Lehre haben diesem Ausdrucke allgemein beigestimmt, und so stimmen auch wir mit ihnen überein und halten ihren Ausdruck *nicht geschaffen* fest, nemlich nach dieser Zusammensetzung und Reihenfolge von Buchstaben und Tönen (wie es im Korân uns vorliegt), aber es ist *geschaffen* nach andern als diesen Buchstaben an sich selbst, und diese sind eine Erzählung davon. Es erzählt noch al-Kăbi von an-Naddschâr, dass er behauptet habe, der Schöpfer sei an jedem Orte dem Wesen und der Existenz nach, nicht im Sinne des Wissens und der Macht, woraus Ungereimtheiten für ihn nothwendige Consequenzen waren. Er behauptete ferner von dem vor dem Herabkommen der Offenbarung Nachdenkenden dasselbe, was die Mŭtazila sagten, dass es nothwendig für ihn sei, die Erkenntniss durch Spekulation und Demonstration zu

erreichen, und sagte von dem Glauben, dass er eine Bezeichnung für das Fürwahrhalten sei, und dass derjenige, [63] welcher eine Todsünde begehe und mit ihr ohne Reue sterbe, deswegen Strafe erleide, aber nothwendigerweise die Hölle wieder verlasse, da eine Gleichstellung seiner und der Ungläubigen in Beziehung auf die Ewigkeit (der Strafe) ungerecht sein würde. Muhammad Ibn 'Isa mit dem Beinamen Burgûth und Bischr Ibn 'Attâb al-Marîsi und al-'Husain an-Naddschâr standen sich in der Lehre nahe, und sie Alle behaupteten, Gottes Eigenschaft, ein Wollender zu sein, höre in Beziehung auf Alles, von dem er wisse, dass es enstehen werde, nicht auf — sei es Gutes und Böses, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam; die Masse der Mútazila aber verwarf dieses.

3. Die Dhirârîja.

Sie sind die Anhänger des Dhirâr Ibn 'Amr und des 'Haffz al-Fard; beide stimmten in der Entleerung (Gottes von seinen Eigenschaften) überein, indem sie sagten, der Schöpfer sei in dem Sinne allwissend und allmächtig, dass er nicht unwissend und nicht machtlos sei, und indem sie Gott ein Beschaffensein zuschrieben, welches nur er selbst kenne; sie fügten hinzu, dass diese Ansicht von Abu 'Hanîfa und einer Anzahl seiner Anhänger überliefert sei, und er damit gemeint habe, dass Gott sich selbst aus unmittelbarer Anschauung, nicht durch Beweis und Mittheilung kenne, wir aber ihn durch Beweis und Mittheilung kennen; und Beide nahmen einen sechsten Sinn für den Menschen an, durch welchen der Schöpfer am Tage der Vergeltung im Paradiese geschaut werden werde. Sie behaupteten, die Handlungen der Menschen seien der Wirklichkeit nach geschaffen, und der Mensch eigene sie sich der Wirklichkeit nach an, und sie hielten es für möglich, dass ein Thun zwischen zwei Thätern entstehe, und erklärten es für möglich, dass Gott die Accidenzen in Körper umwandele, das Vermögen aber und das Unvermögen seien ein Theil des Körpers, der auch

Körper sei und er dauere unzweifelhaft zwei Zeittheile. Sie behaupteten beide, dass der sichere Beweis nach dem Gesandten Gottes in der allgemeinen Uebereinstimmung allein liege, was aber von jenem über Satzungen des Glaubens durch die Berichte Einzelner überliefert werde, sei nicht annehmbar. Und es wird von Dhirâr berichtet, dass er die Lesung des 'Abdallâh Ibn Mas'ûd und die Lesung des Ubajj Ibn Kâb nicht anerkannte und bestimmt erklärte, Gott habe dieselbe nicht offenbart; er behauptete von dem vor dem Herabkommen der Offenbarung Nachdenkenden, dass er durch seine Vernunft zu Nichts verpflichtet sei, bis der Gesandte zu ihm gekommen und ihm Befehle und Verbote gebracht habe, und dass Gott durch das Urtheil der Vernunft zu Nichts verpflichtet sei; es war auch die Meinung Dhirârs, dass das Imâmat einem Nicht-Kuraischi zukommen könne; ja er sagte, wenn ein Kuraischi und ein Nabati dieselben Ansprüche haben, so ziehen wir den Nabati vor, da dieselben geringer an Zahl und schwächer an Macht sind, so dass es uns möglich ist, ihn abzusetzen, [64] wenn er gegen das Gesetz handelt. Wenn die Mûtazila aber das Imâmat eines Nicht-Kuraischi zugeben, so zogen sie doch nicht den Nabati dem Kuraischi vor.

III. Die Szifâtîja.

Wisse, dass die grosse Anzahl der Bekenner der alten Lehre für Gott *ewige* Attribute annehmen: Wissen, Macht, Leben, Willen, Gehör, Gesicht, Rede, Majestät, Grossmuth, Güte, Wohlthätigkeit, Kraft, Hoheit, und nicht zwischen Attributen des *Wesens* und des *Thuns* unterschieden, sondern die Rede auf einem und demselben Pfade fortgehen liessen, und gleicherweise noch *beschreibende* Attribute annahmen, z. B. Hände und Gesicht, keine weitere Erklärung aber hinzufügten, als dass sie sagten: diese Attribute sind im Gesetzbuche erwähnt, und wir nennen sie beschreibende Attribute. Seitdem aber die Mûtazila die Attribute läugneten, und die An-

hänger der alten Lehre sie behaupteten, wurden diese **Szifâtîja** (**Szifât** = Eigenschaften, Attribute), jene aber **Muăttila** (Leermacher) genannt. Es gingen aber einige Anhänger der alten Lehre bei der Behauptung der Eigenschaften bis zu dem Punkte der *Vergleichung* mit den Eigenschaften der in der Zeit entstandenen Dinge fort, während Andere von ihnen bei den Eigenschaften stehen blieben, auf welche die Handlungen (Gottes) hinweisen und bei dem, was die Ueberlieferung enthält; diese trennten sich aber dabei in zwei Partheien, deren Eine sich der allegorischen Erklärung in der Weise bediente, so weit es ein solcher Ausdruck (der Eigenschaft) erlaubt, die Andere in der allegorischen Erklärungsweise inne hielt und sagte: wir wissen vermöge unseres Verstandes von Gott, dass Nichts ihm gleich ist, er keinem geschaffenen Dinge gleicht und Nichts von diesen ihm gleicht, und wir gehen nicht weiter, nur dass wir den Sinn des Ausdruckes, der darüber (im Korân) vorkommt, nicht wissen, z. B. sein Ausspruch: „der Allbarmherzige sitzet auf dem Thron" (Sur. 20, 4) und der Ausspruch: „was ich mit meinen Händen geschaffen habe" (Sur. 38, 75), und der Ausspruch: „Es kommt dein Herr" (Sur. 89, 23) u. s. w.; und wir sind nicht verpflichtet die wörtliche und allegorische Erklärung dieser Verse zu wissen, sondern eine Verpflichtung ist nur über den Glauben erschienen, dass er keinen Genossen habe und nichts ihm gleich sei, und das behaupten wir als eine sichere Erkenntniss. Dann ging aber eine Anzahl der Spätern weiter als dasjenige, was die Bekenner der alten Lehre behaupteten; sie sagten nemlich, es sei nothwendig jene Ausdrücke nach ihrem augenfälligen Sinne zu nehmen und ihre wörtliche Erklärung zu behaupten, wie sie sich vorfinden, ohne sich zur allegorischen Erklärung zu wenden und ohne beim augenfälligen Sinne stehen zu bleiben, so dass sie in eine reine *Verähnlichung* (Gottes mit dem Geschöpf) verfielen; und das ist dem Glauben der Anhänger der alten Lehre zuwider. [65] Die *Verähnlichung* fand sich aber bereits rein und klar bei den Juden, nicht bei Allen, sondern bei den

Karäern unter ihnen, da sie in der *Thora* viele Ausdrücke fanden, die darauf hinwiesen. Dann fielen die Schî'a in diesem Glaubensartikel in den Fehler der Uebertreibung und der Verkürzung; die Uebertreibung war die Vergleichung einiger ihrer Imâme mit Gott, die Verkürzung war die Vergleichung Gottes mit einem Geschöpfe. Als nun aber die Mu'tazila und die Mutakallim's (Scholastiker) von den Bekennern der alten Lehre aufgetreten waren, kehrten Einige der Rawâfidh von der Uebertreibung und Verkürzung zurück und verfielen in die Weise der Mu'tazila, und eine Anzahl von den Bekennern der alten Lehre schritten weiter zur Erklärung nach dem augenfälligen Sinne und verfielen in die Vergleichung. Zu den Bekennern der alten Lehre aber, welche sich nicht zur allegorischen Erklärung wandten und auch nicht zur Vergleichung fortschritten, gehört Mâlik Ibn Anas, wenn er sagt: das Sitzen (auf dem Throne) ist bekannt, das Wie ist unbekannt, der Glaube daran nothwendig und das Fragen darüber Ketzerei. Gleicherweise A'hmad Ibn 'Hanbal und Sufjân und Dâûd al-Ifzfahâni und die ihnen folgten bis auf die Zeit des 'Abdallâh Ibn Sa'îd al-Kallâbi und Abu-'l-'Abbâs al-Kalânsi und al-'Hârith Ibn Asad al-Ma'hâsibi, und diese gehörten auch zu der Anzahl derer, die der alten Lehre anhingen, nur dass sie sich mit der Wissenschaft des Kalâm beschäftigten, und die Fundamentalartikel der alten Lehre mit scholastischen Beweisen und Demonstrationen, die sich auf die Wurzeln beziehen, unterstützten; und Einige von ihnen verfassten Werke, Andere lehrten, bis zwischen Abu-'l-'Hasan al-Asch'ari und seinem Lehrer eine Unterredung über eine Frage in Beziehung auf das, was (für die Menschen) zuträglich und das am meisten Frommende sei, stattfand, und beide sich entzweiten, und al-Asch'ari zu dieser Parthei überging und ihre Ansichten durch die Methoden der Scholastik unterstützte, und das die Lehre der Anhänger der Sunna und der allgemeinen Uebereinstimmung wurde, und der Name Szifâtîja auf die

Aschárîja übertragen wurde. Da aber die Muschabbiha und die Karrâmîja zu denen gehören, welche die Eigenschaften behaupten, so haben wir beide Sekten zu der Klasse der Szifâtîja gezählt.

1. Die Aschárîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-'Hasan 'Ali Ibn Ismâîl al-Aschári, der seinen Namen von Abu Mûsa al-Aschári erhalten hat, und ich habe von dem wunderbaren Zusammentreffen gehört, dass Abu Mûsa al-Aschári ganz und gar dasselbe aufgestellt habe, was al-Aschári in seiner Lehre aufstellt, und dass ein Streit zwischen 'Amr Ibn al-Âfz und zwischen ihm [66] stattgefunden habe; 'Amr sprach: wenn ich Einen finde, werde ich mit ihm streiten, mein Herr; Abu Mûsa: ich bin ein solcher, der den Streit annimmt; 'Amr: Er (Gott) bestimmt also etwas über mich vorher und bestraft mich dann dafür? Abu Mûsa: Ja; 'Amr: und weshalb? Abu Mûsa: weil er dir keine Ungerechtigkeit zufügt; da schwieg 'Amr und fand keine Antwort. Es sagt al-Aschári: wenn der Mensch über die Art und Weise seiner Schöpfung nachdenkt, von welchem Dinge immer er anfängt und wie er sich in den Kreisen der Schöpfung einen Ring nach dem anderen herumbewegt, bis er zur Vollendung der Schöpfung kommt und als vollste Ueberzeugung weiss, dass es in seinem Wesen nicht gelegen hat, seine Schöpfung zu leiten und ihn von Stufe zu Stufe zu führen und aus dem Zustande der Mangelhaftigkeit zur Vollendung (seiner Schöpfung) zu erheben: so weiss er mit Nothwendigkeit, dass er einen allmächtigen, allwissenden, mit Willen begabten Schöpfer hat, da es nicht zu denken ist, dass diese mit Einsicht angeordneten Thaten von Naturnothwendigkeit herkämen, weil die Spuren des freien Willens in der Anlage hervorleuchten und die Spuren von Urtheilen und sicherer Kenntniss in der Schöpfung deutlich sind; und dass derselbe Eigenschaften hat, auf welche seine Thaten hinweisen, welche nicht zu negiren sind; wie aber die Thaten darauf hinweisen, dass er allwis-

send, allmächtig, mit Willen begabt ist, weisen sie (auch) auf die Allwissenheit, die Allmacht, den Willen hin, weil die Art des Beweises für einen Gegenwärtigen oder einen Verborgenen nicht verschieden ist, und der *Allwissende* auch in Wirklichkeit keinen andern Sinn hat, als dass er Allwissenheit besitzt, und der *Allmächtige* keinen, als dass er Allmacht besitzt, und der mit *Willen Begabte* keinen, als dass er Willen hat, so dass durch das Wissen die Urtheile und die gewisse Kenntniss hervorgehen und durch die Allmacht das Eintreffen und Entstehen hervorgeht und durch den Willen die besondere Bestimmung über die einzelnen Zeiten, Maasse und Gestalten hervorgeht; es kann aber nicht die Meinung sein, dass durch diese Eigenschaften das Wesen bestimmt wird, nur dass das Wesen durch die Lebendigkeit nach dem Beweise, den wir angeführt haben, lebendig ist. Und er stellte für die Läugner der Eigenschaften eine Consequenz auf, vor welcher es kein Ausweichen für sie giebt, nemlich: wenn ihr uns beistimmt oder der Beweis darüber feststeht, dass er allwissend und allmächtig ist, so ist keine andere Möglichkeit, als dass dasjenige, was unter den beiden Eigenschaften verstanden wird, entweder eines ist oder (darüber) hinausgeht; wenn es nun eines ist, so ist es nothwendig, dass er durch sein Allmächtigsein wisse und durch sein Allwissendsein mächtig sei, und dass zu dem Wissen des Wesens im Allgemeinen das Wissen, dass er allwissend und allmächtig sei, gehöre; so verhält sich die Sache aber nicht, und man erkennt also, dass die beiden Bestimmungen etwas Verschiedenes sind; es bleibt demnach keine andere Möglichkeit, als die Verschiedenheit entweder auf den *blossen Ausdruck* oder auf den *Zustand* oder auf die *Eigenschaft* zurückzuführen; ihr Zurückführen auf den *blossen Ausdruck* aber ist falsch, da der Verstand [67] die Verschiedenheit eines zwiefachen von ihm erkannten Inhaltes setzt, oder das Fehlen der Ausdrücke überhaupt angenommen wird, solange der Verstand in dem, was er sich vorstellt, zweifelt; und das Zurückgehen auf den *Zustand* ist falsch, weil die An-

nahme einer Eigenschaft, welche weder durch die Existenz noch durch die Nichtexistenz bestimmt wird, eine Annahme ist, die zwischen der Existenz und Nichtexistenz, zwischen der Annahme und Läugnung in der Mitte schwebt, und das ist etwas Absurdes; so ist also das Zurückgehen auf eine *Eigenschaft*, die im Wesen besteht, klar gemacht. Das ist seine Lehre, insofern als der Kâdhi Abu Bakr al-Bâkillâni von den Anhängern al-Aschàri's die Behauptung desselben über die Annahme des *Zustandes* und die Läugnung davon widerlegt und seine Ansicht über die Annahme begründet hat, dessenungeachtet aber behauptete, die *Eigenschaften* seien Begriffe, die in ihm ihr Bestehen hätten, nicht *Zustände;* er sagte, der *Zustand*, welchen Abu Hâschim behauptet, ist das, was wir *Eigenschaft* im Besonderen nennen, wenn er einen *Zustand* behauptet, welcher diese *Eigenschaften* nothwendig macht. Es sagte Abu-'l-ʿHasan: der Schöpfer ist allwissend durch Wissen, allmächtig durch Allmacht, lebendig durch Leben, wollend durch Willen, redend durch Rede, hörend durch Hören, sehend durch Sehen, über die (ewige) Dauer hat er aber eine verschiedene Ansicht. Er sagt: diese Eigenschaften sind ewig, bestehend in dem Wesen des Höchsten; es wird nicht gesagt, sie seien *er*, auch nicht *ein-Anderes-als-er*, auch nicht *nicht-er*, auch nicht *nicht-ein-Anderes-als-er;* und was den Beweis betrifft, dass er ein Sprechender durch das ewige Wort und ein Wollender durch den ewigen Willen ist, so sagt er: der Beweis steht fest, dass er Herrscher ist, und Herrscher ist derjenige, welchem das Befehlen und Verbieten zusteht, so dass er ein Befehlender und Verbietender ist, und es giebt keine andere Möglichkeit, als dass er entweder befehlend ist durch einen ewigen Befehl oder einen in der Zeit hervorgebrachten Befehl; wenn es nun ein in der Zeit hervorgebrachter ist, so giebt es keine andere Möglichkeit, als dass er ihn entweder in seinem Wesen hervorgebracht hat, oder in einem Subjekte, oder nicht in einem Subjekte; es ist aber

unmöglich, dass er ihn in seinem Wesen hervorgebracht habe, denn das würde dazu führen, dass er Subjekt für in der Zeit Entstehendes wäre, und das ist absurd; und es ist unmöglich, dass es in einem Subjekte geschehe, denn das würde nothwendig machen, dass das Subjekt dadurch als durch eine Eigenschaft bestimmt sei; und es ist unmöglich, dass er ihn hervorbringe nicht in einem Subjekte, denn das sei undenkbar, so dass es deutlich ist, dass er ewig, in ihm bestehend, seine Eigenschaft ist; in gleicher Weise ist aber die Eintheilung (der möglichen Fälle) in Beziehung auf den Willen, das Hören und das Sehen. Er sagt ferner: sein Wissen ist ein einiges, das sich über Alles Wissbare erstreckt, über das Unmögliche, das Mögliche, das Nothwendige, das Existirende und das Nichtexistirende; und seine Macht ist eine einige, die sich auf Alles von den möglichen Dingen erstreckt, dessen Existenz vollständig ist; und sein Wille ist ein einiger, der sich auf Alles erstreckt, welches die besondere Bestimmung erhalten hat; und sein Wort ist ein einiges, nemlich Gebot, Verbot, [68] Mittheilung, Erforschung, Verheissung und Drohung; und diese verschiedenen Weisen gehen auf die Bestimmungen in seinem Wort, nicht auf die Zahl in dem Wesen seines Wortes zurück. Die Ausdrücke aber und Worte, welche vermittelst der Zunge der Engel auf die Propheten herabgesandt sind, sind Hinweisungen auf das ewige Wort, und die Hinweisung ist geschaffen, in der Zeit hervorgebracht; das worauf hingewiesen wird, ist von Ewigkeit her ohne Anfang, und der Unterschied zwischen dem Hersagen und dem Hergesagten, und dem Lesen und dem Gelesenen ist gleich dem Unterschiede zwischen der Anrufung und dem Angerufenen, die Anrufung ist ein in der Zeit Entstehendes, der Angerufene ewig. Es trat aber al-Aschari mit dieser genauen Bestimmung einer Anzahl der ʿHaschwîja entgegen, da sie annahmen, die Buchstaben und einzelnen Wörter seien ewig; das Wort war nach al-Aschari's Meinung ein in sich bestehender Begriff neben dem Ausdrucke, der Ausdruck dage-

gen eine Hinweisung auf jenen von Seiten des Menschen, so dass seiner Ansicht nach der Redende derjenige ist, in welchem das Wort sein Bestehen hat, bei den Mûtazila aber derjenige, welcher das Wort bildet, nur dass der Ausdruck auch Wort genannt wird, entweder metaphorisch oder wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes (Wort). Er sagte ferner: sein Willen ist ein einiger, ewiger, der sich auf alles Gewollte von seinen speciell bestimmten Handlungen und den Handlungen seiner Geschöpfe bezieht, insofern sie (die Handlungen) von ihm geschaffen sind, nicht insofern sie von ihnen angeeignet sind; darüber nemlich sagt er: er will Alles, das Gute und das Böse, das Nützliche und das Schädliche derselben; und wie er will und weiss, will er von den Menschen das, was er weiss und dem Schreibrohr befohlen hat, auf die (bei ihm) aufbewahrte Tafel zu schreiben, und das ist sein Urtheil und seine Bestimmung und sein Rathschluss, welcher nicht verändert und vertauscht wird; das dem Gewussten Widersprechende ist das, was dem Genus nach unter die Vorherbestimmung fällt, aber unmöglich in Beziehung auf das Eintreffen ist; und die Verpflichtung zu etwas, was nicht möglich ist, ist nach seiner Lehre wegen der Ursache, die wir angegeben haben, zulässig. Weil das Vermögen (des Menschen) nach ihm ein Accidenz ist und das Accidenz nicht zwei Zeittheile dauert, so hat in dem Zustande der Verpflichtung der Verpflichtete niemals Macht (über die Handlung), und weil der Verpflichtete über das Hervorbringen dessen, was ihm befohlen ist, nicht Macht haben wird, so wäre es absurd, dass dieses in der Angelegenheit dessen, der ganz und gar keine Macht über das Thun hat, möglich wäre, wenn auch dieses in seinem Buche als mit einem bestimmten (göttlichen) Ausspruche versehen gefunden wird. Er sagt ferner: das Geschöpf hat Macht über seine Handlungen, da der Mensch von selbst einen nothwendigen Unterschied zwischen den Bewegungen des Zitterns und Bebens und zwischen den Bewegungen der freien Wahl und des Willens inne wird, der Unterschied

reducirt sich aber darauf, dass die auf freier Wahl beruhenden Bewegungen *unter* der Macht geschehen, in der freien Wahl dessen, der Macht hat (des Menschen), ihr Bestehen haben. [69] Darüber aber spricht er so: das Angeeignete ist dasjenige, was *durch* die in der Zeit entstehende Macht vorherbestimmt ist und *unter* der in der Zeit entstehenden Macht geschieht. Dann hat aber nach der Grundlehre des Abu-'l-ʿHasan die in der Zeit entstehende Macht keinen Einfluss auf das Hervorbringen, weil die Seite des Entstehens *eine* Bestimmung ist, welche nicht durch die Beziehung auf die Substanz und das Accidenz verschieden ist, wenn sie aber bei der Bestimmung des Entstehens Einfluss hätte, so würde ihr Einfluss auf das Entstehen Alles Entstehenden gehen, so dass er zum Hervorbringen der Farben, der Geschmäcke und der Gerüche ausreichte, und zum Hervorbringen der Substanzen und Körper ausreichte; und es würde das zur Möglichkeit führen, dass der Himmel und die Erde unter die in der Zeit entstehende Macht (des Menschen) fallen, wenn nicht vielmehr Gott sein Verfahren so eingerichtet hätte, dass er *nach* der in der Zeit entstehenden Macht oder *unter* ihr und *mit* ihr das geschehende Thun schafft, wenn der Mensch es will und sich ihm hingiebt; und dieses Thun wird *Aneignung* genannt, so dass es in Beziehung auf das Schaffen von Seiten Gottes Produciren und Hervorbringen, in Beziehung auf die Aneignung von Seiten des Menschen Geschehen unter seiner Macht ist. Der Kâdhi Abu Bakr al-Bâkillâni aber ging ein wenig von dieser Bestimmung ab, indem er sagt: der Beweis steht allerdings fest darüber, dass die in der Zeit entstehende Macht nicht zum Schaffen (einer Handlung) hinreicht, aber die Attribute des Thuns oder seine Weisen und die Bestimmungen darüber beschränken sich nicht allein auf die Seite des Entstehens, sondern hier giebt es ausser dem Entstehen andere Weisen, nemlich dass die Substanz Substanz, einen Raum einnehmend, das Accidenz insichfassend ist, und dass das Accidenz Accidenz und Farbe und Schwärze

u. s. w. ist, und das sind *Zustände* nach der Ansicht derjenigen, welche die Zustände annehmen; er fährt fort: die Seite aber, wonach das Thun *durch* die in der Zeit entstehende Macht oder *unter* ihr geschehend ist, ist eine besondere Beziehung, welche *Aneignung* genannt wird, und diese ist der Einfluss der in der Zeit entstehenden Macht; er sagt weiter: wenn es nach der Grundlehre der Mu̓tazila erlaubt ist, dass der Einfluss der Macht oder des ewigen Mächtigseins in einem Zustande, nemlich dem Entstehen und der Existenz, oder in einer (anderen) Beziehung von den Beziehungen des Thuns stattfinde, warum sollte es also nicht möglich sein, dass ein Einfluss der in der Zeit entstehenden Macht in einem Zustande nemlich einer Eigenschaft, die dem Entstehenden angehört, oder in einer Beziehung von den Beziehungen des Thuns, nemlich dass die Bewegung z. B. gemäss einer eigenthümlichen Form stattfinde, vorhanden sei? Dieses zeigt sich so, dass das, was unter der Bewegung im Allgemeinen und unter dem Accidenz im Allgemeinen verstanden wird, ein Anderes ist, und dass das, was unter dem Aufstehen und unter dem Sitzen verstanden wird, ein Anderes ist, beide nemlich sind zwei sich unterscheidende Zustände, jedes Aufstehen also ist Bewegung, aber [70] jede Bewegung ist nicht Aufstehen. Es ist aber bekannt, dass der Mensch zwischen unserem Ausspruch *er bringt hervor* und unserem Ausspruch *er betet, er fastet, er sitzt* und *er steht*, einen nothwendigen Unterschied macht; und wie es nicht möglich ist, dass dem Schöpfer irgend eine Seite von dem zugetheilt werde, was dem Geschöpf zugetheilt wird, ebenso ist es auch nicht möglich, dass dem Geschöpfe eine Seite von dem zugetheilt werde, was dem Schöpfer zugetheilt wird. Es behauptete also der Kâdhi einen Einfluss für die in der Zeit entstehende Macht, und ihr Einfluss sei eben der besondere Zustand d. i. eine Seite von den Seiten des Thuns, welche von dem Zusammenhängen der in der Zeit entstehenden Macht mit dem Thun herkommen, und diese Seite sei eigends dazu bestimmt, dass sie

dem Lohne und der Strafe entspreche, weil die Existenz, insofern sie Existenz ist, nach der Grundlehre der Mûtazila weder Lohn noch Strafe im Besonderen verdiene; denn die Seite des Schicklichen und Schimpflichen sei diejenige, welche Vergeltung erlange, und das Schickliche und Schimpfliche seien zwei wesenhafte Eigenschaften ausser der Existenz, denn das Existirende sei, insofern es existirt, weder schicklich noch schimpflich. Er sagt: wenn es euch aber freisteht, zwei Eigenschaften als Zustände anzunehmen, so steht es mir frei, einen Zustand, nemlich den mit der in der Zeit entstehenden Macht zusammenhängenden, anzunehmen; wenn aber Einer sagen wollte, das sei ein nicht gewusster Zustand, so haben wir seine Seite nach dem Maasse der Möglichkeit bestimmt und ihn kenntlich gemacht, wie er ist, und ihn beschrieben, von welcher Beschaffenheit er ist. Der Imâm der beiden heiligen Städte Abu-'l-Maâli al-Dschuwaini aber ging dann ein wenig von dieser Auseinandersetzung ab, und sagte: was das Läugnen der Macht und des Vermögens anbetrifft, so gehört es zu demjenigen, was der Verstand und der äussere Sinn verwirft; und was das Annehmen einer Macht ohne einen Einfluss in irgend welcher Beziehung betrifft, so ist das dem völligen Läugnen der Macht gleich; und was das Annehmen eines Einflusses in einem Zustande, der vom Verstande nicht eingesehen wird, anbetrifft, so ist das gleich dem Läugnen des Einflusses im besonderen Falle. Die Zustände werden aber nach ihrer Grundlehre nicht durch die Existenz und die Nichtexistenz bestimmt, so dass dann eine Beziehung des Thuns des Menschen zu seiner Macht wirklich nothwendig ist, nicht nach der Weise des Hervorbringens oder des Schaffens, denn das Schaffen wird als das selbstständige aus-der-Nichtexistenz zur-Existenz-Bringen desselben gewusst, und wie der Mensch von selbst durch den äussern Sinn der Macht inne wird, so wird er auch von selbst des Mangels der Selbstständigkeit inne, so dass das Thun, was die Existenz anbelangt, auf der Macht beruht, die Macht aber, was die Existenz

anbelangt, auf einer andern Ursache beruht, wobei die Beziehung der Macht auf diese Ursache gleich der Beziehung des Thuns auf die Macht ist; [71] und so beruht eine Ursache auf der andern, bis man zu dem gelangt, was die Ursachen verursacht, und er, der Schöpfer für die Ursachen und für das, was sie verursacht, ist der ganz im Allgemeinen Genughabende; jede Ursache nemlich, die nach einer Rücksicht hin genug hat, hat nach einer andern hin Mangel, aber der allmächtige Schöpfer ist der ganz unbedingt Genughabende, der keinen Mangel und kein Bedürfniss hat. Diese Ansicht hat er aber nur von den theïstischen Philosophen entnommen und er hat sie in dem Gewande des Kalâm vorgebracht, aber er bestimmte die Beziehung einer Ursache auf die andere nicht im Besonderen nach ihrer Grundlehre durch das Thun und die Macht, sondern bei Allem, was von den in der Zeit entstehenden Dingen hervorgebracht werde, sei jenes seine Bestimmung; dann ist aber die Behauptung der von Natur innewohnenden Kraft und des Einflusses der Körper auf einander in Beziehung auf das Hervorbringen und des Einflusses der natürlichen Kräfte auf einander in Beziehung auf das (in der Zeit) Hervorbringen eine nothwendige Consequenz; und das ist nicht die Lehre derer, welche irgendwie dem Islâm anhängen; und die Ansicht derer von den Weisen, welche Rechtgläubige sind, ist, dass der Körper auf das Hervorbringen des Körpers keinen Einfluss hat; sie sagen: es ist nicht möglich, dass der Körper von einem Körper herkomme, und auch nicht von irgend einer Kraft im Körper; denn der Körper ist zusammengesetzt aus Materie und Form, und wenn er Einfluss hätte, so würde er Einfluss nach seinen beiden Seiten haben, nemlich seiner Materie und seiner Form; die Materie hat aber eine defective Natur, so dass, wenn sie Einfluss hätte, sie in Gemeinschaft mit der Nichtexistenz Einfluss hätte; diese Consequenz ist absurd, also auch die erste Annahme absurd und ihr Gegensatz wahr, nemlich, dass es unmöglich ist, dass der Körper und irgend eine Kraft im Körper auf einen andern Körper Einfluss

hat. Es gingen aber die scharfsinnigen und tiefblickenden Denker von dem Körper und einer Kraft in dem Körper zu Allem, was seinem Wesen nach (nur) möglich ist, weiter; sie sagten nemlich: Alles, was seinem Wesen nach möglich ist, kann unmöglich irgend etwas hervorbringen, denn wenn es hervorbrächte, so würde es in Gemeinschaft mit dem Möglichsein hervorbringen, und das Möglichsein hat eine defective Natur, so dass wenn das Mögliche und sein Wesen aufhörte, Nichtexistenz da wäre, so dass wenn das Mögliche in Gemeinschaft mit der Nichtexistenz Einfluss hätte, es dahin führen würde, dass die Nichtexistenz auf die Existenz Einfluss habe, und das ist absurd; dann ist aber nur dasjenige in Wirklichkeit ein Hervorbringendes, dessen Existenz seinem Wesen nach nothwendig ist, und was ausser ihm von Ursachen da ist, ist ein für das Aufnehmen der Existenz Disponirtes, nicht ein in Wirklichkeit die Existenz Hervorbringendes, und dafür giebt es eine (weitere) Erklärung, die wir später anführen wollen; es ist aber wunderbar, wenn der Ausgangspunkt des Kalâm's des Imâm Abu-'l-Ma'âli sich auf diesem Gemeinplatze bewegte, wie eine Beziehung des Thuns auf die Ursachen in Wirklichkeit möglich sein soll? Soweit. Wir kehren nun zum Kalâm [72] des Stifters der Ansicht zurück. Abu-'l-'Hasan 'Ali Ibn Ismàîl al-Aschàri sagt: wenn der Schaffende in der Wirklichkeit der höchste Schöpfer ist, welcher keinen Genossen ausser sich in der Schöpfung hat, so ist auch sein ihm eigenthümlichstes Attribut die Macht über das (aus Nichts) Schaffen; er sagt: das ist die wörtliche Erklärung seines, des Höchsten, Namens Allâh; es sagt aber Abu Isĥâk al-Isfarâini: das ihm eigenthümlichste Attribut ist das, dass er ein Sein ist, welches seine Unterscheidung von allem anderen Sein nothwendig macht; und es sagten Einige von ihnen: wir wissen als sichere Erkenntniss, dass es keine Existenz giebt, die nicht auch von dem, was sie nicht ist, durch irgend Etwas unterschieden wäre, und wenn das nicht, so würde die Bestimmung gelten, dass alle

existirenden Dinge unter einander Gemeinschaft haben und sich gleich sind; nun ist der Schöpfer ein Existirendes, also ist es nothwendig, dass er von den übrigen existirenden Dingen durch eine ganz eigenthümliche Bestimmung unterschieden ist, nur dass der Verstand nicht zur Erkenntniss dieses Eigenthümlichen gelangt, und dass darüber keine Offenbarung erschienen ist, so dass es feststände; dann besteht aber auch darüber Verschiedenheit der Ansicht, ob es möglich sei, dass der Verstand es erfasse; und das kommt der Lehre des Dhirâr nahe, nur dass dieser ganz allgemein den Ausdruck der Wesenheit gebrauchte, welcher von Seiten der Erklärung unbekannt sei. Es war ferner Lehre al-Aschári's, dass es zur Vollständigkeit Alles Existirenden gehöre, dass es gesehen werde, und dass nur das, was vollständig für das Sehen ist, die Existenz sei; der Schöpfer sei aber ein Existirendes, also gehöre es zu seiner Vollständigkeit, dass er gesehen werde; und es sei auch die Offenbarung erschienen, dass die Gläubigen ihn in dem zukünftigen Leben schauen werden, da Gott spricht: „Angesichter werden dann glänzend sein, ihren Herrn anschauend" (Sur. 75, 22. 23), und in andern Stellen des Korân und der Ueberlieferung; er fügt aber hinzu, es sei nicht möglich, dass das Schauen nach einer Seite, einem Orte, der Gestalt, dem Gegenüberstehen und dem Zusammenkommen des Getrenntseins oder nach der Weise eines Siegelabdruckes mit ihm verknüpft sei, denn das sei unmöglich. Er hat zwei Aussprüche über das Wesen des Schauens, der eine, dass es in einem eigenthümlichen Wissen bestehe, und er versteht unter der Eigenthümlichkeit, dass es mit der Existenz nicht mit der Nichtexistenz verknüpft sei; der zweite: dass es ein Innewerden ausser dem Wissen sei, welches keinen Einfluss in dem Innewerdenden und kein Afficirtwerden von ihm setze. Er nahm ferner an, dass *das Hören* und *das Sehen* zwei ewige Attribute des Schöpfers seien, nemlich zwei Arten des Innewerdens ausser dem Wissen, welche sich auf die eigenthümlichen Erfassungen

jedes Einzelnen mit der Bedingung der Existenz erstrecken; das *Angesicht* aber und die *beiden Hände* nahm er als *declarative* Attribute an, so dass er behauptete, das Herabkommen dieser Offenbarung müsse so festgehalten werden, wie es herabgekommen sei, und er neigte damit zur Methode der Anhänger des alten Glaubens, welche das sich-Hinwenden zur allegorischen Erklärung verwirft; [73] aber er hat auch einen Ausspruch über die Möglichkeit der allegorischen Erklärung. Seine Lehre aber über die Verheissung und Drohung, die (göttlichen) Namen und die Satzungen, die Offenbarung und den Verstand ist in jeder Beziehung den Mûtazila widersprechend. Er sagte: der Glaube (Îmân) ist das Fürwahrhalten im Herzen; was aber das Aussprechen mit der Zunge und das Handeln nach den Grundlagen (des Glaubens) betrifft, so sind sie seine Zweige (Folgerungen); der Glaube dessen also, welcher im Herzen für wahr hält, d. h. die Einheit Gottes bekennt und die Gesandten anerkennt, indem er sie für wahrhaftig in dem, was sie bringen, im Herzen hält, ist vollständig, so dass er, wenn er bei demselben sofort stürbe, ein Gläubiger ist, der zur Seligkeit gelangt, und nicht anders aus dem Glauben herausfällt, als dadurch dass er etwas von dem Genannten läugnet. Wenn derjenige aber, welcher eine schwere Sünde begangen habe, ohne Reue aus der Welt gehe, so stehe sein Urtheil bei Gott, sei es, dass er ihm durch seine Barmherzigkeit verzeihe, sei es, dass der Prophet für ihn Fürbitte einlege, da er gesagt hat: meine Fürbitte findet statt für die Sünder meiner Gemeinde; sei es, dass er ihn nach dem Maase seines Vergehens strafe, und ihn dann durch seine Barmherzigkeit ins Paradies führe; es sei aber unmöglich, dass er ewig in der Hölle mit den Ungläubigen bleibe, weil die Offenbarung erschienen ist, dass aus der Hölle jeder, in dessen Herz soviel Glauben als ein Stäubchen ist, herauskomme. Er sagte ferner: wenn er aber bereuen sollte, so behaupte ich nicht, dass Gott seine Reue nach dem Urtheile des Verstandes annehmen müsse, da er derjenige ist, der das Nothwendige setzt, für den also Nichts

nothwendig ist, aber die Offenbarung lehrt die Annahme der Reue der Bereuenden und die Erhörung der Anrufung der Bedürftigen; und er ist der Herrscher über seine Schöpfung, welcher thut, was er will, und bestimmt, was er will, so dass, wenn er die Geschöpfe insgesammt in das Paradies führte, es keine Ungerechtigkeit wäre, und wenn er sie alle in die Hölle fahren liesse, es keine Uebelthat wäre, da die Ungerechtigkeit nur in dem nach-Willkür-Handeln in einem Gebiete, worüber der so Handelnde keine Herrschaft hat, besteht, oder das Stellen einer Sache an einen Platz, wohin sie nicht gehört, ist; er ist aber derjenige, der die Herrschaft im allgemeinsten Sinne hat, so dass man von ihm keine Ungerechtigkeit annehmen und auf ihn keine Uebelthat beziehen kann. Er sagte weiter: Alle nothwendigen Pflichten sind durch Offenbarung gegeben, und der Verstand setzt Nichts als nothwendig, und bestimmt nicht das Urtheil über die Schicklichkeit und Schimpflichkeit (einer Handlung), aber die Erkenntniss Gottes entsteht durch den Verstand, und wird durch die Offenbarung zur Pflicht, denn Gott sagt: „und wir haben nicht gestraft, bevor wir einen Gesandten geschickt haben" (Sur. 17, 16), und in gleicher Weise der Dank für den Wohlthäter und die Belohnung für den Gehorsamen und die Strafe für den Ungehorsamen werden nothwendig durch die Offenbarung nicht durch den Verstand, und es ist für Gott nicht irgend etwas gemäss dem Verstande nothwendig, [74] nicht das Heilsame und nicht das am meisten Frommende und nicht die Gnade; und Alles, was der Verstand von Seiten der affirmirenden Einsicht festsetzt, dessen Gegentheil setzt er von Seiten einer andern Beziehung, und der Grund des Auferlegens von Pflichten ist für Gott kein nothwendiger, da ihm dadurch kein Nutzen zukommt und kein Nachtheil weggenommen wird und er ist der, welcher über die Vergeltung für den Menschen Macht hat, in Rücksicht auf die Belohnung und die Bestrafung, und derjenige, welcher Macht hat über die Gnadenerweisung gegen sie von Hause

aus, was das Grossmüthigsein und die Wohlthätigkeit anbelangt; und die Belohnung und die Wohlthätigkeit und die Erweisung von Annehmlichkeiten und die Güte, alles dieses sei (reine) Gnade von ihm, und alle Strafe und Züchtigung sei Gerechtigkeit; es sei keine Rechenschaft zu fordern über das, was er thue, sondern sie seien diejenigen, von welchen Rechenschaft gefordert werde; und die Sendung der Gesandten gehöre zu den möglichen, nicht zu den nothwendigen und nicht zu den unmöglichen Bestimmungen, nach der Sendung aber seien Unterstützung derselben durch Wunderthaten und Bewahrung derselben vor verderblichen Handlungen im Allgemeinen nothwendige Dinge, da für den, welcher hören will, ein Weg nothwendig sei, den er wandele, so dass dadurch die Wahrhaftigkeit des Berufenen erkannt werde, und da die Entfernung der Schwächen nothwendig sei, so dass nicht in das Auferlegen von Pflichten ein Widerspruch falle. Eine Wunderthat ist aber ein das Gewöhnliche durchschneidendes Thun, welches, mit dem Wettstreite verbunden und vom Widerspruche unberührt, die Stelle der Bewahrheitung durch das Wort einnimmt dem Anderen gegenüber, und es wird eingetheilt in das Durchschneiden des Gewöhnlichen und in das Setzen des Ungewöhnlichen; und die (natürlichen) Wunder sind für die Freunde (Gottes) ein Recht, in derselben Weise wie die Bewahrheitung für die Propheten und die Bekräftigung durch die Wunderthaten; und der Glaube und der Gehorsam entstehe durch die Unterstützung Gottes, der Unglauben aber und der Ungehorsam durch sein im-Stiche-Lassen. Die Unterstützung ist aber nach seiner Ansicht das Schaffen der Macht für den Gehorsam und das im-Stiche-Lassen das Schaffen der Macht für den Ungehorsam; nach der Ansicht Einiger seiner Anhänger aber ist das Gewähren der Ursachen des Guten die Unterstützung und das Gegentheil davon das im-Stiche-Lassen. Die Berichte aber, welche die Offenbarung von den unsichtbaren Dingen gebracht habe, nemlich dem Schreibrohr, der Tafel, dem Throne, dem Sessel, dem Paradiese und der Hölle, seien nach

ihrem augenfälligen Sinne zu fassen und so zu glauben, wie sie gekommen seien, da in ihrer Annahme Nichts Absurdes liege. Und was in den Ueberlieferungen von den zukünftigen Dingen im anderen Leben vorkomme z. B. die Befragung im Grabe und die Belohnung und Bestrafung in ihm und ebenso über die Waage und die Abrechnung und die Brücke (zum Paradies) und die Eintheilung der beiden Klassen, der Klasse im Paradiese und der Klasse im Feuer, müsse man unzweifelhaft wissen, und nach ihrem augenfälligen Sinne fassen, da in ihrer Existenz keine Unmöglichkeit liege; [75] der Korân ist seiner Ansicht nach unübertrefflich von Seiten des Redeschmuckes, des Rythmus und der Beredsamkeit, da den Arabern die Wahl zwischen dem Schwerte und dem Wettstreite freigestellt war, sie aber den härteren der beiden Fälle wählten, eine Wahl, welche die Schwäche zeige, mit etwas Gleichem gegenüberzutreten. Einige seiner Anhänger glaubten aber, dass die Unübertrefflichkeit im Korân von Seiten der Abwendung der Veranlassungen, d. i. der Versagung des Gewohnten und von Seiten der Mittheilung über das Verborgene stattfinde. Und er behauptete: das Imâmat werde durch das Uebereinkommen und die Wahl, nicht durch die ausdrückliche Bestimmung und Bezeichnung festgestellt, denn wenn es eine ausdrückliche Bestimmung darüber gäbe, würde sie nicht verborgen sein, und die Veranlassungen sie zu überliefern wären sehr mannigfaltig; sie waren aber einverstanden über die Huldigung des Abu Bakr in der Halle der Banu Sâ'ida, dann waren sie nach der deutlichen Erklärung des Abu Bakr über 'Omar einverstanden, und sie waren nach der Berathung über 'Othmân einverstanden, und sie waren nach ihm über 'Ali einverstanden, welche (Vier) in der Vortrefflichkeit feststehen, wie sie eine berechtigte Stellung im Imâmat einnehmen. Er sagte ferner: über Âischa und Talha und az-Zubair behaupten wir nur, dass sie von der Sünde umgekehrt sind, und dass Talha und az-Zubair zu den Zehn gehören, denen das Paradies verkündet ist; und über Muâwîja und 'Amr Ibn al-Âfz behaupten wir nur, dass sie un-

gerecht gegen den wahren Imâm gewesen sind, und dass er sie bekriegt hat, wie man Frevler bekriegt; was aber die Leute von Nahrawân betrifft, so sind sie die Widersetzlichen, die nach dem Ausspruche des Propheten vom Glauben abgefallen sind, 'Ali aber war bei allen seinen Lagen, in denen er sich befand, im Rechte und das Recht war mit ihm, wo er sich auch befand.

2. Die Muschabbiha.

Als die Bekenner des alten Glaubens von den Anhängern der Ueberlieferung sahen, dass die Mu'tazila in der Wissenschaft des Kalâm vorrückten, und mit der Sunna, die sie von den rechtgläubigen Imâmen angenommen hatten, in Widerspruch geriethen, und dass eine Anzahl von den Amîren der Banu Umajja bei ihrer Behauptung des Kadar, und eine Anzahl von den Chalîfen der Banu-'l-'Abbâs ihnen bei ihrer Behauptung der Läugnung der Eigenschaften und der Erschaffung des Korân Schutz verlieh, blieben sie mit den Beweisen für die Lehre der Anhänger der Sunna und der allgemeinen Uebereinstimmung bei den Vergleichungen der Verse des Korân und der Aussprüche des Propheten stehen; Aḥmad Ibn Hanbal aber und Dâûd Ibn 'Ali al-Ifzfahâni und eine Anzahl von den Imâmen, die an der alten Lehre festhielten, gingen auf dem Wege derjenigen Bekenner der alten Lehre von den Anhängern der Ueberlieferung [76], welche ihnen vorangegangen waren z. B. Mâlik Ibn Anas und Mukâtil Ibn Sulaimân, fort; sie wandelten den Weg des Heils und sagten: Wir glauben dem, was der Korân und die Ueberlieferung enthält, und wir wenden uns nicht zur allegorischen Erklärung, da wir bestimmt wissen, dass Gott keinem geschaffenen Dinge gleicht, und dass Alles, was man sich in der Einbildung vorstellen kann, von ihm geschaffen ist und seiner Macht unterliegt, und sie nahmen sich vor der Vergleichung aufs Aeusserste in Acht. Sie sagten: wer seine Hand bewegt, wenn er liest: „ich habe erschaffen mit meinen Händen" (Sur. 38, 75.), oder auf

seine Finger hinweist, wenn er die Ueberlieferung ausspricht: „das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern von den Fingern des Allbarmherzigen", der verdient, dass seine Hand abgehauen und seine Finger ausgerissen werden. Sie sprachen: wir halten uns von der wörtlichen und allegorischen Erklärung eines Verses zweier Dinge wegen ferne; das eine ist das Verbot, welches der Korân in den Worten Gottes enthält: „aber diejenigen, in deren Herzen Verkehrtheit ist, folgen demjenigen davon, was vergleichungsweise gesprochen ist, aus Begierde nach Spaltung und Begierde nach der allegorischen Deutung davon; seine allegorische Deutung weiss aber nur Gott, und diejenigen, welche fest in der Erkenntniss sind, sagen: wir glauben daran, Alles ist von unserem Herrn" (Sur. 3, 5.), wir hüten uns also vor der Verkehrtheit; das zweite ist das, dass die allegorische Deutung eine Sache ist, die auf einer durch Conjectur gewonnenen Meinung beruht, dass eine Behauptung über die Eigenschaften Gottes aber, die auf blosser Meinung beruht, nicht zulässig ist; denn oft würden wir den Vers anders, als was Gott darunter verstanden hat, deuten, so dass wir in die Verkehrtheit fielen, wir sprechen vielmehr, wie diejenigen, die in der Erkenntniss fest sind: Alles ist von unserem Herrn, wir glauben an den augenfälligen Sinn davon und halten den inneren Sinn davon für wahr, überlassen aber das Wissen davon Gott, und wir sind nicht zur Kenntniss davon verpflichtet, denn das gehört nicht zu den Bedingungen des Glaubens und seinen Grundpfeilern. Einer von ihnen aber trieb die Sorgfalt darin so weit, dass er die Ausdrücke Hand, Gesicht, Sitzen und was dem Aehnliches vorkommt, nicht ins Persische übersetzte, sondern wenn bei der Erwähnung derselben ein Ausdruck nothwendig war, Wort für Wort davon denselben Ausdruck brauchte, wie er im Korân vorkommt. Und das ist der Weg des Heils und dabei kommt Nichts von Verähnlichung vor, nur dass eine Sekte von den Schîâ, die Ghâlîja, und eine Sekte von den Anhängern der Ueberlieferung, die 'Haschwîja, die Verähnlichung deutlich aussprachen;

nemlich die beiden al-Hischâmi von den Schîả und Mudhar, Kahmas und Aĥmad al-Hadschîmi und Andere von den Schîả; sie sagten, der von ihnen Angebetete sei eine Gestalt, die mit Gliedern und Theilen, seien es geistige oder körperliche, versehen ist, und es sei für ihn Bewegung, Herabsteigen, Hinaufsteigen, Ruhe und Verweilen an einem Orte zulässig. [77] Was aber die Muschabbiha unter den Schîả anbetrifft, so werden ihre Ansichten in dem Capitel, das von den Ghulâ (= Ghâlîja) handelt, folgen; die Muschabbiha unter den ʿHaschwîja betreffend, so berichtet al-Aschảri von Muĥammad Ibn ʾÎsa, dass er von Mudhar, Kahmas und Aĥmad al-Hadschîmi berichtet, sie hätten für annehmbar erklärt, dass ihr Herr mit der Hand betastet und berührt werden könne, und dass die Reinen unter den Muslim's ihn in dieser und in jener Welt umarmen werden, wenn sie in der Selbstbezähmung und im Anbetungseifer bis zur Grenze der Reinheit und der völligen Einswerdung gelangt seien; al-Kảbi berichtet ferner von Einem derselben, er hätte das Schauen in dieser Welt für möglich erklärt, so dass sie (die Reinen) ihn und er sie besuche; und er berichtet, dass Dâûd al-Dschawâri gesagt habe: Erlasst mir die Schaamtheile und den Bart, und fragt mich nach dem Uebrigen; und dass er behauptet habe, der von ihm Angebetete sei ein Körper und Fleisch und Blut, und habe Glieder und Theile, nemlich Hand, Fuss, Kopf, Zunge, zwei Augen und zwei Ohren, dennoch aber sei er ein Körper nicht wie andere Körper, und Fleisch nicht wie anderes Fleisch, und Blut nicht wie anderes Blut; dasselbe gelte von den anderen Attributen, und er gleiche keinem geschaffenen Dinge und Nichts gleiche ihm; ferner, dass er von seinem Scheitel bis zu seiner Brust hohl, im Uebrigen aber voll sei, schwarze Haare und krauses Kopfhaar habe; was aber in der Offenbarung vom Sitzen auf dem Throne, den beiden Händen, dem Angesicht, den Seiten, dem Gehen, dem Kommen, dem Obensein und dergleichen vorkomme, sei in seinem augenfälligen

Sinne zu nehmen, nemlich was man verstehe, wenn man im Allgemeinen von Körpern spreche; und ebenso, was in den Ueberlieferungen von der Gestalt vorkomme, wenn Muhammad sagt: er hat Adam nach der Gestalt des Allbarmherzigen geschaffen; oder: bis dass der Allgewaltige seinen Fuss in die Hölle setzt; oder: das Herz der Gläubigen ist zwischen zwei Fingern von den Fingern des Allbarmherzigen; oder: er barg den Thon Adams in seiner Hand vierzig Morgen; oder: er legte seine Hand oder seine flache Hand auf meine Schulter; oder: bis dass ich die Kälte seiner Fingerspitzen auf meiner Schulter empfand und dergleichen, — sei analog demjenigen zu fassen, was man von den Eigenschaften der Körper erkenne; und sie fügten zu den Ueberlieferungen Lügen hinzu, die *sie* aufstellten und von dem Propheten herleiteten. Das Meiste davon ist aber von den Juden entlehnt, bei welchen die *Verähnlichung* zu Hause ist, so dass sie behaupteten, es hätten seine Augen geschmerzt, und es hätten ihn die Engel besucht [78], und er habe über die noachische Fluth geweint, bis dass seine Augen überflossen; und dass der Thron unter ihm knarre wie das Knarren eines neuen Sattels, und dass er von jeder Seite mit vier Fingern mehr ausgestattet sei. Es berichten aber die Muschabbiha, dass der Prophet gesagt habe: es kam mein Herr mir entgegen und reichte die Hand zum Grusse und sah mir ins Gesicht und legte seine Hand zwischen meine Schultern, bis dass ich die Kälte seiner Fingerspitzen empfand; sie thaten ferner zur *Verähnlichung* ihre Behauptung über den Korân hinzu, dass die Buchstaben und Töne und geschriebenen Zeichen ewig und anfangslos seien; sie behaupteten es sei keine Rede ohne Buchstaben zu denken und kein einzelnes Wort, und sie führten zum Beweise dafür Ueberlieferungen an, z. B. was vom Propheten berichtet wird: Gott wird am Tage der Auferstehung mit einer Stimme rufen, welche die Ersten und die Letzten hören werden; und sie haben die Tradition, dass Mûsa das Reden Gottes gleich dem Klirren von Ketten gehört habe. Sie be-

haupteten: die Anhänger der alten Lehre kommen darin überein, dass der Korân das Wort Gottes, (und) nicht geschaffen sei, und dass, wer behaupte, es sei geschaffen ein Ungläubiger gegen Gott sei; wir wissen aber vom Korân nur das, was mitten unter uns ist, so dass wir es sehen und hören und lesen und schreiben. Was aber diejenigen anbetrifft, welche anderer Ansicht sind, so stimmen die Mụtazila darin uns bei, dass dasjenige, was in unsern Händen sich befindet, das Wort Gottes ist, und weichen von uns in Beziehung auf das Ewigsein desselben ab, sie sind aber durch den allgemeinen Consensus der Gemeinde widerlegt. Die Aschạrîja dagegen stimmen mit uns darin überein, dass der Korân ewig ist, weichen aber darin von uns ab, dass dasjenige, was in unsern Händen sich befindet, in der Wirklichkeit nicht das Wort Gottes sei; aber auch sie sind durch den allgemeinen Consensus der Gemeinde darin widerlegt, dass das, worauf hingedeutet worden ist, das Wort Gottes sei; denn die Annahme, dass das Wort eine im Wesen des höchsten Schöpfers bestehende Eigenschaft sei, die wir nicht sehen, schreiben, lesen und hören, ist ein Widerspruch gegen den allgemeinen Consensus nach jeder Seite hin. Wir nun glauben, dass dasjenige, was zwischen den beiden Seitendeckeln ist, das Wort Gottes ist, welches er durch den Mund Gabriel's herabgesandt hat, so dass es das in den Heften Geschriebene und das auf der Tafel Aufbewahrte ist sowie das, was die Gläubigen im Paradiese vom Schöpfer hören ohne Vorhang und Mittelsperson; und das ist der Sinn des Wortes Gottes: „Heil, das Wort vom barmherzigen Herrn" (Sur. 36, 58.); und das ist das Wort des Herrn zu Mûsa: „Wahrlich ich bin Gott, der Herr der Welten" (Sur. 28, 30.); und es ist sein vertrautes Gespräch ohne Mittelsperson gemeint, wenn er sagt: „und mit Mûsa hat sich Gott mündlich unterhalten" (Sur. 4, 182.) oder: „und ich habe dich vor den Menschen durch meine Aufträge und meine Unterhaltung ausgezeichnet" (Sur. 7, 141.). [79] Es wird ferner überliefert, dass der Prophet gesagt habe,

Gott habe die *Thora* mit seiner Hand geschrieben und den Garten *'Eden* mit seiner Hand geschaffen und Adam mit seiner Hand geschaffen, und im Korân heisst es: „und wir schrieben für ihn auf die Tafeln über jede Sache eine Erinnerung und für jede Sache eine Entscheidung" (Sur. 7, 142.). (Die Muschabbiha) sagen: wir wollen also nichts von uns selbst und erreichen nichts durch unseren Verstand, was die Bekenner der alten Lehre nicht angenommen haben. Sie haben gesagt: das was zwischen den beiden Seitendeckeln ist, ist das Wort Gottes, und wir sagen: es ist so; und sie berufen sich dafür auf den Ausspruch Gottes: „Und wenn einer von den Götzendienern Schutz bei dir sucht, so gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes höre" (Sur. 9, 6.); und es ist bekannt, dass dasjenige, was er hört, nur das ist, was wir lesen; er spricht ferner: „(ich schwöre . . .) das ist der verehrungswürdige Korân, (niedergeschrieben) in einem aufbewahrten Buche, welches nur die Reinen berühren werden, eine Offenbarung von dem Herrn der Welten" (Sur. 56, 76 — 79); ferner: „(der Korân ist . . . . niedergeschrieben) auf ehrwürdigen, erhabenen, reinen Blättern von den Händen ehrwürdiger, frommer Schreiber" (Sur. 80, 13 — 15); oder: „Wahrlich wir haben ihn in der Nacht der Herrlichkeit herabgesandt" (Sur. 97, 1.); oder: „der Monat Ramadhân ist derjenige, in welchem der Korân herabgesandt wurde" (Sur. 2, 181.) und andere Verse des Korân. Unter den Muschabbiha gab es auch Einige, die zu der Lehre der 'Hulûlîja neigten und behaupteten, es sei möglich, dass der Schöpfer in der Gestalt einer Person erscheine, wie Gabriel in der Gestalt eines Arabers herabgekommen und der Mirjam „als ein vollkommener Mensch" (Sur. 19, 14.) erschienen sei; und darnach wird der Ausspruch des Propheten erklärt: ich sah meinen Herrn in der schönsten Gestalt. Und in der *Thora* heisst es von Mûsa: ich näherte mich Gott uud er sprach zu mir so und so. Die Ghulâ von den Schîa lehrten auch die *Einwohnung* ('Hulûl) Gottes, bald einem Theile, bald dem Ganzen

nach, wie es die genauere Angabe ihrer Lehren zeigen wird, wenn Gott es will.

3. Die Karrâmîja.

Sie sind die Anhänger des Abu 'Abdallâh Muḣammad Ibn Karrâm, den wir nur zu den Szifâtîja zählen, weil er zu denen gehört, welche die Eigenschaften annahmen, nur dass er dabei bis zur Verkörperung (Gottes) und Verähnlichung fortgegangen ist; wir haben aber bereits angegeben, wie sein Auftreten und seine Beziehung zu den Leuten der Ueberlieferung beschaffen war. Sie zerfallen in mehrere Sekten, deren Anzahl sich auf zwölf beläuft, und die hauptsächlicheren derselben sind sechs: die Âbidîja, die Tûnîja *), die Zarîbîja **), die Isḣâkîja, die Wâḣidîja und diejenigen, welche unter ihnen am meisten vermitteln, die Haifzamîja. [80] Eine jede von ihnen hat eine eigene Ansicht, nur dass wir, da diese nicht von angesehenen Gelehrten, sondern von unverständigen, ungebildeten, unwissenden Leuten ausgehen, dieselben nicht nach den einzelnen Lehren gesondert haben, vielmehr die Lehre des Stifters der Ansicht ausgeführt und auf das, was davon sich abgezweigt hat, nur hingedeutet haben. Abu 'Abdallâh hat mit Bestimmtheit erklärt, dass sein Gott auf dem Throne einen festen Sitz habe, und dass er nach der oberen Seite ein Wesen sei, und er gebrauchte im Allgemeinen für ihn den Ausdruck Substanz; er hat in seinem Buche, welches er *die Strafe des Grabes* betitelt hat, behauptet, dass er ein Einiger in Betreff des Wesens, ein Einiger in Betreff der Substanz sei, und dass er den Thron von der oberen Seite her berühre, und er hat Versetzung,

---

*) Cod. B. des britischen Museums hat: die Nûnîja.

**) والزرينية des gedruckten Textes scheint Druckfehler zu sein; Cod. A. des britischen Museums hat den in die Uebersetzung aufgenommenen Namen; Cod. B. hat: الدرسة; das Ms. des East-India House hat الررسة.

Veränderung, Herabsteigen für ihn als möglich angenommen. Einige von ihnen haben erklärt, dass er einen Theil des Thrones einnehme, Andere aber, dass der Thron ganz von ihm ausgefüllt sei, und die Spätern von ihnen gingen bis dahin fort, dass er auf der obern und der gegenüberstehenden Seite des Thrones sich befinde. Dann waren sie verschiedener Meinung, und die Âbidîja behaupteten, dass zwischen ihm und dem Throne eine (solche) Entfernung und ein (solcher) Zwischenraum sei, dass, wenn er als von den Substanzen besetzt angenommen würde, sie ihn erreichten; Muhammad Ibn al-ʿHaifzam aber hat behauptet, dass zwischen ihm und dem Throne eine Entfernung sei, die kein Ende habe, und dass er von der Welt durch eine ewige Trennung getrennt sei, und er läugnete das Einnehmen eines Raumes und das Sich-Befinden nach einer bestimmten Richtung hin und behauptete das Darübersein und das Getrenntsein. Die Meisten von ihnen aber gebrauchten ganz allgemein den Ausdruck Körper von ihm, und die Vermittelnden von ihnen sagten: wir verstehen darunter, dass er ein Körper ist, dass er durch sein Wesen besteht, und das ist bei ihnen die Definition von Körper; und sie basirten hierauf, dass für zwei durch sich selbst Bestehende die Bestimmung gelte, dass sie mit einander (nachbarlich) verbunden oder von einander getrennt seien; es waren daher Einige für das Verbundensein mit dem Throne, Andere behaupteten das Getrenntsein; oft behaupten sie von je zwei Existenzen: entweder ist die Eine von ihnen da, wo die andere ist, wie z. B. das Accidenz mit der Substanz, oder sie ist auf einer Seite von ihr; der Schöpfer ist aber kein Accidenz, da er durch sich selbst bestehend ist, also ist es nothwendig, dass er auf einer Seite von der Welt sei; nun ist aber die höchste der Seiten und die ehrenvollste die Seite nach oben, also sagen wir, er ist dem Wesen nach auf der Seite nach oben, so dass er, wenn er gesehen wird, von dieser Seite her gesehen wird. Dann herrscht bei ihnen eine verschiedene Ansicht über das Ende; Einige

von denen, die ihm einen Körper zuschreiben, nehmen für ihn das Ende nach sechs Seiten hin an, Andere nehmen das Ende nur nach der untern Seite an, Andere läugnen das Ende und behaupten, er sei *gross*. [81] Sie haben aber über den Begriff der Grösse verschiedene Ansichten; Einige sagen, der Begriff seiner Grösse bestehe darin, dass er trotz seiner Einheit an allen Theilen des Thrones sei, und der Thron unter ihm und er über dem ganzen Throne gemäss der Art und Weise wie über einem Theile desselben sich befinde; Andere behaupten, die Bedeutung seiner Grösse sei die, dass er ungeachtet seiner Einheit von einer Seite mehr als Eines berühre, und alle Theile des Thrones berühre, und der Erhabene, der Grosse sei. Ihrer Lehre im Ganzen nach ist das Bestehen von vielem in der Zeit Entstehendem im Wesen des Schöpfers zulässig, und es gehört zu ihrer Grundlehre, dass das, was in seinem Wesen in der Zeit entsteht, nur durch seine Macht, und was als unterschieden von seinem Wesen entsteht, nur vermittelst des (in der Zeit) Hervorbringens entstehe, und sie verstehen unter diesem Hervorbringen das Entstehenmachen und das Wiederaufhörenmachen, welche beide in sein Wesen fallen durch seine Macht, nemlich die Worte und die Willensakte, und sie verstehen unter dem in der Zeit Entstehenden das, was von seinem Wesen unterschieden ist, Substanzen und Accidenzen, und sie machen einen Unterschied zwischen dem Schaffen und dem Geschaffenen und dem Hervorbringen und dem Hervorgebrachten und dem Hervorbringenden, und ebenso zwischen dem Nichtexistiren-Machen und dem Nichtexistirenden, so dass das Geschaffene nur auf die Schöpfung kommt und das Schaffen durch seine Macht in sein Wesen fällt, und das Nichtexistirende dieses nur wird durch das Nichtexistiren-Machen, welches durch seine Macht in sein Wesen fällt. Sie glauben, dass in das Wesen des Höchsten viele in der Zeit entstehende Dinge fallen, z. B. die Mittheilung über die vergangenen und kommenden Begebenheiten und die an die Ge-

sandten herabgeschickten Schriften und die Erzählungen, die Verheissung, die Androhung und die Satzungen; und dazu gehörten die einzelnen Akte des Hörens und des Sehens bei demjenigen, wovon es möglich sei, dass es gehört und gesehen werde; das Hervorbringen und das Nichtexistiren-Machen sei das Wort und der Wille, und das sei sein Wort *sei* zu dem Dinge, dessen Sein er wolle, und sein Wille, dass dieses Ding existire, und sein Wort zu demselben *sei* seien zwei Formen. Muhammad Ibn al-Haiszam erklärt aber das Hervorbringen und Nichtexistiren-Machen durch den Willen und das Einflusshaben. Er sagt: dieses ist bedingt durch sein Wort als Gesetz, da es im Koran heisst: „unser Wort zu einem Dinge, wenn wir es wollen, ist nur, dass wir sprechen: *sei*; und es ist" (Sur. 16, 42.), und „sein Befehl, wenn er etwas will, ist nur, dass er spricht zu ihm: *sei*; und es ist" (Sur. 36, 82.). Nach dem Ausspruch der Mehrzahl von ihnen aber ist das *Schaffen* der Ausdruck des *Wortes* und des *Willens*. Dann weichen sie aber in der genauern Bestimmung davon ab; Einige sagen: für jedes Existirende ist ein (besonderes) Hervorbringen da und für jedes Nichtexistirende ein Nichtexistiren-Machen; Andere sagen: ein und dasselbe Hervorbringen reicht hin [82] für zwei Existirende, wenn sie von einem Genus sind, wenn aber das Genus verschieden ist, so ist das Hervorbringen ein mehrfaches; Andere ziehen die Consequenz: wenn jedes Existirende oder jedes Genus ein (besonderes) Hervorbringen bedürfte, so würde jedes Hervorbringen einer (besonderen) Macht bedürfen, es folge also nothwendig der Mehrfachheit des Hervorbringens die Mehrfachheit der Macht; Andere behaupten auch, die Mehrfachheit der Macht richte sich nach der Mehrfachheit der in der Zeit hervorgebrachten Geschlechter; die Meisten sind aber der Meinung, dass ihre (der Kraft) Zahl nach der Zahl der Geschlechter der Hervorbringungen zu bestimmen sei, welche in seinem Wesen entstehen, als da seien: das *Kâf*, das *Nûn*, der *Wille*, das *Hören* und das *Sehen*, und das seien fünf Geschlechter.

Einige von ihnen erklären das Hören und Sehen durch die Macht über das Hören und Sehen. Andere schreiben Gott das Hören und Sehen als etwas Ewiges zu, und die Akte des Hörens und Sehens seien die Beziehung des Innegewordenen auf jene beide; und sie schreiben Gott auch ein ewiges Wollen zu, welches mit den Wurzeln der in der Zeit entstehenden Dinge und mit dem in der Zeit Entstehenden, was in seinem Wesen geschehe, zusammenhänge, und sie nehmen in der Zeit entstehende Willensakte an, welche sich auf die Einzelheiten der in der Zeit entstehenden Dinge beziehen; und sie kommen darin überein, dass das in der Zeit Entstehende für Gott nicht nothwendig als Beschreibung zu setzen sei, und nicht als seine Attribute gelten könne, so dass dieses in der Zeit Entstehende, nemlich die Worte, die Willensbethätigungen, die einzelnen Akte des Hörens und Sehens, in seinem Wesen entständen, er aber dadurch nicht sprechend, nicht wollend, nicht hörend und nicht sehend werde, und dass er durch das Schaffen dieses in der Zeit Entstehenden nicht Hervorbringer und Schöpfer werde, dass er nur sprechend sei durch sein Sprecher-Sein, Schöpfer durch sein Schöpfer-Sein, und wollend durch sein Wollender-Sein, und das sei seine Macht über diese Dinge. Es gehört aber zu ihrer Grundlehre, dass das in der Zeit Entstehende, welches er in seinem Wesen hervorbringe, nothwendiges Bleiben habe, so dass sein Aufhören undenkbar sei, denn wenn das Aufhören für dasselbe möglich wäre, so würde das in der Zeit Entstehende über sein Wesen einen Wechsel bringen, und die Substanz würde an dieser Bestimmung Antheil haben; und ferner auch, wenn sein Aufhören angenommen würde, so gäbe es nur zwei Fälle, entweder dass sein Aufhören durch die Macht bewirkt werde, oder durch ein Aufhören-Machen, das er in seinem Wesen schaffe; es sei nun nicht möglich, dass sein Aufhören durch die Macht geschehe, denn das würde dahin führen, das Nichtexistirende in seinem Wesen anzunehmen, — und die Bedingung des Existirenden und des Nichtexistirenden sei doch,

dass beide für sein Wesen von einander unterschieden seien, — und wenn es möglich wäre, dass ein Nichtexistirendes in sein Wesen fiele durch die Macht ohne das Mittel eines Aufhören-Machens, so wäre das Eintreten der übrigen Nichtexistenzen durch die Macht möglich gewesen, dann würde ein Weiterführen davon in dem Hervorgebrachten [83] nothwendig sein, bis dass es möglich wäre, dass das Hervorgebrachte als in der Zeit Entstehendes in sein Wesen falle, und das ist ihrer Ansicht nach absurd; wenn aber ein Aufhören-Machen desselben durch das Aufhören-Machen angenommen würde, so würde ein Annehmen des Aufhörens dieses Aufhören-Machens möglich sein, so dass eine unendliche Kette entstände; sie nehmen also dieser Bestimmung wegen irrigerweise das Unmöglichsein des Aufhörens dessen an, was in der Zeit in seinem Wesen entsteht. Es ist ferner Grundlehre bei ihnen, dass das Hervorgebrachte nur in einem zweiten Zustande des Bestehens des Hervorbringens ohne Unterschied entstehe, und dass das Hervorbringen keinen Einfluss habe im Zustande seines Dauerns. Zu ihrer Grundlehre gehört ferner, dass dasjenige, was in seinem Wesen von dem *Gebote* in der Zeit entstehe, eingetheilt werde in das Gebot des Schaffens, und das sei ein Thun, unter welches das Gethane falle, und in das, was nicht Gebot des Schaffens sei, und das sei entweder eine Mittheilung oder ein Gebot der Verpflichtung oder ein Verbot der Verpflichtung, und das seien Akte des Thuns, insofern sie auf die Macht hinweisen, unter welche aber das einzelne Gethane nicht falle. Dieses sind ihre genaueren Lehren über den *Träger* der zeitlich entstehenden Dinge. Ibn al-Haiſzam aber hat sich viele Mühe gegeben, die (ausgesprochene) Meinung des Abu ʾAbdallâh in jedem Punkte zu verbessern, um sie von der übermässigen Absurdität auf eine solche Gattung (des Ausdrucks) zurückzuführen, welche unter den Einsichtigen verstanden wird, wie z. B. die Behauptung vom Körper (Gottes); er verstand nemlich unter Körper das, was dem Wesen nach besteht; ebenso das Obensein, denn er bezog es auf das Hoch-

sein, und er nahm an, dass der Zwischenraum etwas Anderes als das Zum-Ende-Gelangtsein sei, und das ist der *leere Raum*, den einige Philosophen annehmen; ebenso das Sitzen auf dem Throne, denn er läugnete das Zusammenhängen und das Berühren und das Einnehmen des Raumes durch das Wesen; ausgenommen die Frage über den *Träger* der in der Zeit entstehenden Dinge, denn diese erträgt keine Verbesserung, so dass er zu ihr gezwungen war, wie wir angegeben haben, und sie gehört zu den gröbsten Absurditäten, was den Verstand anbetrifft. Die Meinung des Volkes dabei ist, dass die in der Zeit entstehenden Dinge (innerhalb des göttlichen Wesens) die Zahl der in der Zeit hervorgebrachten Dinge um Vieles übertreffen, so dass in seinem Wesen mehr Welten von in der Zeit entstehenden Dingen seien als die Zahl der in der Zeit hervorgebrachten Dinge, und das ist eine schmähliche Absurdität. Worin sie aber von Seiten der Annahme der *Eigenschaften* übereinstimmen, ist ihre Behauptung, dass der Schöpfer allwissend durch Wissen, allmächtig durch Macht, lebendig durch Leben, wollend durch Wollen sei, und dass alle diese Eigenschaften ewige, ohne Anfang in seinem Wesen bestehende seien; zuweilen fügen sie das Hören und Sehen hinzu, wie es al-Aschari bestimmt hat, und zuweilen fügen sie die beiden Hände und das Antlitz als in ihm bestehende Eigenschaften hinzu und sagen: er hat eine Hand nicht wie die (gewöhnlichen) Hände, und ein Antlitz nicht wie die (gewöhnlichen) Gesichter; und sie nehmen die Möglichkeit an, dass er von der oberen Seite, nicht von den übrigen Seiten geschaut werde. [84] Es glaubte aber Ibn al-Haifzam, dass das, was die Muschabbiha im Allgemeinen über Gott von der Form und Gestalt, dem Hohlsein, der Rundung und dem Haare, dem Berühren und Umarmen und dergleichen aussagen, dem Uebrigen nicht gleiche, was die Karrâmîja aussagen, dass er Adam mit seiner Hand geschaffen habe, dass er auf seinem Throne sitze, und dass er am Tage der Auferstehung zur Vergeltung der Geschöpfe kommen werde,

indem er also spricht: wir glauben hievon nichts in einem fehlerhaften Sinne, als z. B. die beiden Glieder und Theile als Erklärung für die beiden Hände, und nicht das Angemessensein des Ortes und das Getragenwerden des Barmherzigen vom Throne als Erklärung für das Sitzen, und nicht das sich Hin- und Herbewegen an den Orten, welche ihn umgeben, als Erklärung für das Gehen; und wir lehren hierin im Allgemeinen nur das, was lediglich der Korân aussagt, ohne das Wie zu bestimmen und Aehnlichkeiten anzugeben, und wovon der Korân und die Ueberlieferung nichts haben, das sagen wir nicht aus, wie die übrigen Muschabbiha und Mudschassima es thun. Er behauptete ferner: der Schöpfer ist von Ewigkeit her ein Wissender dessen, was geschehen wird, nach der Art und Weise, wie es geschehen wird, und ein die Ausführung seines Wissens in den von ihm gewussten Dingen Wollender, so dass sein Wissen nicht in Unwissenheit verkehrt wird; und ein Wollender für dasjenige, was in der Zeit von dem geschaffen wird, welcher durch einen in der Zeit entstehenden Willen schafft, und ein zu allem, was durch sein Wort entsteht, „*sei*" Sprechender, so dass es entsteht; und das ist der Unterschied zwischen dem Hervorbringen und dem Hervorgebrachten, und dem Schaffen und dem Geschaffenen. Er behauptete ferner: wir nehmen die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott an, und dass er alles Bestehende, das Gute und Böse, gewollt hat, und alles Existirende, das Schickliche und das Schimpfliche geschaffen hat; für den Menschen aber nehmen wir ein Thun durch die in der Zeit entstehende Kraft an, welches *Aneignung* genannt wird, und die in der Zeit entstehende Kraft hat Einfluss über das Hervorbringen eines Nutzen's, welcher dazu, dass es (das Thun) von Gott gemacht und geschaffen ist, hinzukommt, dieser Nutzen aber ist der Tummelplatz der gesetzlichen Verpflichtung, und der Tummelplatz ist das, was dem Lohne und der Strafe gegenübersteht. Sie stimmen ferner darin überein, dass der Verstand das Urtheil über die Schicklichkeit und

Schimpflichkeit (einer Handlung) vor (dem Erscheinen) des Gesetzes habe, und dass die Erkenntniss Gottes durch den Verstand nothwendig sei, wie es die Mûtazila behaupten, nur dass sie nicht die Beobachtung des Heilsamen und des Heilsamsten und der Gnade vom Verstande abhängen lassen, wie die Mûtazila annehmen; sie behaupten ferner, der Glaube sei lediglich das Bekenntniss mit der Zunge, nicht das Fürwahrhalten im Herzen und nicht die übrigen (von Anderen darunter begriffenen) Handlungen; und sie machen einen Unterschied bei der Bezeichnung des *Gläubigen* zwischen dem Gläubigen in dem, was sich auf dieSatzungen des Aeusseren und der gesetzlichen Verpflichtung bezieht, und (dem Gläubigen) [85] in dem, was sich auf die Satzungen des künftigen Lebens und der Vergeltung bezieht, so dass der Heuchler ihrer Ansicht nach ein in der Welt wirklich Gläubiger ist, der aber die ewige Strafe in der anderen Welt verdient. Vom Imâmate behaupten sie, dass es durch Uebereinstimmung der Gemeinde, nicht nach dem bestimmten Zeugnisse und der besonderen Bestimmung übertragen werde, wie die Anhänger der Sunna es behaupten, nur dass sie die Huldigung für zwei Imâme in zwei verschiedenen Gegenden zugeben; ihre Absicht dabei ist, das Imâmat des Muâwîja in Syrien nach der Uebereinstimmung eines Theiles der Gefährten und das Imâmat des Fürsten der Gläubigen 'Ali in Madîna und den beiden 'Irâk nach der Uebereinstimmung eines anderen Theiles von den Gefährten festzuhalten. Sie sind der Ansicht, dass Muâwîja in demjenigen, worin er bei den gesetzlichen Bestimmungen nur seinem Urtheile gefolgt sei, recht gehandelt habe, sowohl in Betreff des Kampfes gegen die Mörder 'Othmân's als auch in Betreff seines Schaltens mit dem Schatze des Schatzhauses; und ihre Grundansicht hierbei ist die verdächtigende Meinung, dass 'Ali bei dem, was mit 'Othmân geschah, zuviel Geduld gehabt habe und dazu geschwiegen habe; das ist aber (eben) eine Wurzel des Streites.

Zweites Kapitel.

Die Chawâridsch, die Murdschia und die Wa'îdîja.

Jeder, welcher sich gegen einen rechtmässigen Imâm, welchen die Gemeinde mit Uebereinstimmung anerkannt hat, auflehnt, wird ein Châridschi genannt, gleichviel ob die Auflehnung in den Tagen der Gefährten gegen die rechtmässigen *) Imâme, oder nach ihnen gegen die im Glauben Nachfolgenden und die Imâme zu jeder Zeit geschah. Die Murdschia sind eine andere Klasse, welche über den Glauben und die Werke wissenschaftliche Ausführungen aufgestellt haben, nur dass sie mit den Chawâridsch in einigen Punkten, welche sich auf das Imâmat beziehen, übereinstimmten. Die Wa'îdîja fallen unter die Chawâridsch, und sie sind es, welche den Unglauben dessen, welcher eine schwere Sünde begeht, und dass er ewig in der Hölle bleibe, behaupten; wir haben also ihre Lehren inmitten der Lehre der Chawâridsch angeführt.

I. Die Chawâridsch.

Wisse, dass die Ersten, welche sich gegen den Fürsten der Gläubigen 'Ali Ibn Abu Tâlib auflehnten, eine Anzahl von Leuten waren, welche in der Schlacht von Sziffîn mit ihm waren; und die Schlimmsten von ihnen im Auflehnen gegen ihn und im Abfall von dem Glauben waren al-Aschâth Ibn Kais und Mas'ûd Ibn Fadaki at-Tamîmi, und Zaid Ibn 'Hufzain at-Tâi, als sie sprachen: das Volk ruft uns zum Buche Gottes, und du rufst uns zum Schwerte; so dass er ('Ali) sprach: ich weiss, was im Buche Gottes steht, gehet zu den übrigen Schaaren, gehet zu denen, [86] welche behaupten,

---

*) Darunter sind bekanntlich die vier ersten Nachfolger Mu'hammad's verstanden.

Gott und sein Gesandter seien Lügner, während ihr saget, Gott und sein Gesandter sprechen die Wahrheit. Sie gaben zur Antwort: rufe al-Aschtar vom Kampfe gegen die Gläubigen ab, wenn nicht, so thun wir mit dir, was wir mit 'Othmân gethan haben. So wurde er gezwungen, al-Aschtar zurückzurufen, nachdem dieser das Volk in die Flucht getrieben hatte, und es zurückweichend geflohen und nur ein kleiner Haufe geblieben war, in denen ein Rest von Kraft vorhanden war; al-Aschtar aber befolgte seinen Befehl. In der Angelegenheit der beiden Schiedsmänner aber geschah es, dass die Chawâridsch ihn zuerst dahin brachten, einen Schiedsmann zu ernennen; als er aber 'Abdallâh Ibn 'Abbâs schicken wollte, missfiel derselbe den Chawâridsch und sie sagten: er ist auf deiner Seite; und sie brachten ihn dahin, Abu Mûsa al-Asch'ari unter der Bedingung zu schicken, dass sie nach dem Buche Gottes entscheiden sollten. Die Sache lief aber anders ab, als er wünschte, und da er damit nicht zufrieden war, lehnten sich die Chawâridsch gegen ihn auf und sprachen: warum hast du Menschen zu Schiedsrichtern bestellt? Die Entscheidung ist ja nur bei Gott. Und sie waren die Abtrünnigen, welche sich bei Nahrawân versammelten. Die Hauptsekten der Chawâridsch sind sechs: Die Azârika, die Nadschadât, die Szifrîja, die 'Adschârida, die Ibâdhîja und die Tha'âliba; die übrigen bilden Unterabtheilungen von diesen. Gemeinschaftlich ist ihnen die Behauptung der Lossagung von 'Othmân und 'Ali, dieses allem Gehorsam voranzustellen, Ehen nur unter dieser Bedingung für gültig anzuerkennen, die Sünder für Ungläubige zu erklären und die Auflehnung gegen den Imâm, wenn er von der Sunna abweiche, als nothwendige Pflicht zu erkennen.

1. Die ersten Muhakkima.

Sie sind diejenigen, welche sich gegen den Fürsten der Gläubigen 'Ali auflehnten, als die Angelegenheit der beiden Schiedsrichter vor sich ging, und sich in Harûra in

der Nähe von Kûfa versammelten. Ihre Anführer waren 'Abdallâh Ibn al-Kawwâ, 'Attâb Ibn al-A'war, 'Abdallâh Ibn Wahab ar-Râsibi, 'Urwa Ibn Dscharîr, Jazîd Ibn Âſzim al-Muhâribi, 'Harkûſz Ibn Zuhair, bekannt als Dsû-'th-Thudajja (der Mann mit der kleinen Hand); und es waren ihrer damals an zwölftausend Mann, Leute des Fastens und des Gebetes, nemlich am Tage von Nahrawân. Von ihnen hat aber der Prophet mit Verachtung gesagt: das Gebet Eines von euch ist gleich ihrem Gebete, und das Fasten Eines von euch gleich ihrem Fasten; ihr Glauben aber übersteigt nicht ihre Erhebung. Und sie sind die Abtrünnigen, [87] von denen er gesagt hat: aus den Nachkommen dieses Mannes wird ein Volk hervorgehen, das vom Glauben abfällt, wie der Pfeil vom Ziel abweicht; und sie sind diejenigen, deren Erster Dsû-'l-Chuwaiſzira und deren Letzter Dsû-'th-Thudajja ist. Ihre Auflehnung fand aber im Anfange nur in zwei Sachen statt; die eine war ihre Häresie in Beziehung auf das Imâmat, da sie es für zulässig erklärten, dass das Imâmat an einen Nicht-Kuraischi gelange, und dass Jeder, welchen sie nach ihrer Meinung ernennen, und welcher die Menschen gemäss der Gerechtigkeit und der Enthaltung von Ungerechtigkeit, welche sie ihm als Beispiel aufstellen, behandele, Imâm sei, und dass demjenigen, der sich gegen ihn auflehne, der Krieg zu machen sei; wenn er aber den Wandel ändere und vom Rechte abweiche, so müsse er entfernt oder getödtet werden. Sie sind die Strengsten der Menschen, was die Behauptung des Schlusses aus der Analogie anbelangt, und sie halten für zulässig, dass gar kein Imâm in der Welt sei, wenn aber einer nöthig sei, so könne es ein Sklave oder ein Freier, ein Nabati oder ein Kuraischi sein. Die zweite Häresie ist, dass sie behaupten, 'Ali habe in der Einsetzung des Schiedsgerichtes gesündigt, da er Menschen zu Schiedsmännern gemacht habe, und die Entscheidung doch nur Gott allein zukomme; sie handeln aber nach zwei Seiten hin lügnerisch gegen 'Ali, einmal in Betreff der Aufstel-

lung von Schiedsrichtern, dass *er* einen aufgestellt habe, welches eine Unwahrheit ist, denn *sie* sind es, die ihn zur Annahme des Schiedsgerichts gebracht haben; zweitens ist die Aufstellung von Menschen erlaubt, denn das Volk war es ja, was in dieser Frage die Entscheidung gab, und das sind doch Menschen; deswegen hat 'Ali gesagt: *ein Wort der Wahrheit, wodurch Falsches beabsichtigt worden ist.* Sie gehen aber von der Beschuldigung der Sünde zur Beschuldigung des Unglaubens weiter, und verdammen 'Ali bei seiner Bekämpfung der Rebellen, Ungerechten und Abtrünnigen, dass er also die Rebellen bekriegt und ihre Güter als Beute genommen, ihre Kinder und Weiber aber nicht gefangen genommen habe, dass er die Ungerechten bekriegt und weder ihre Güter als Beute noch Gefangene genommen habe, dann das Schiedsgericht beliebt habe und die Abtrünnigen bekriegt, ihre Güter als Beute und ihre Kinder gefangen genommen habe. Sie verdammten ferner 'Othmân wegen der Dinge, die sie ihm zuschrieben, und sie tadelten die Theilnehmer an der *Kameelschlacht* und der Schlacht von *Sziffîn*. 'Ali bekämpfte sie aber bei *Nahrawân* in einer gewaltigen Schlacht, so dass von ihnen nur weniger denn Zehn entkamen, und von den Gläubigen nur weniger als Zehn getödtet wurden; es flohen aber Zwei von Jenen nach 'Omân, Zwei nach Kirmân, Zwei nach Sidschistân, Zwei nach Dschazîra und Einer nach Tall Mûrûn in Jaman, [88] von welchen in diesen Orten die Sekten der Chawâridsch entstanden und bis auf diesen Tag geblieben sind. Der Erste, welchem von den Chawâridsch als Imâm gehuldigt wurde, war 'Abdallâh Ibn Wahab ar-Râsibi in der Wohnung des Zaid Ibn 'Hufzain, welchem 'Abdallâh Ibn al-Kawwâ, 'Urwa Ibn Dscharîr, Jazîd Ibn Âfzim al-Muhâribi und ein Haufe mit ihnen huldigten; er widersetzte sich ihnen aber aus Zurückhaltung, und trat ihnen entgegen und deutete, sich selbst wahrend, auf einen Anderen, aber sie waren nur durch ihn zufrieden gestellt. Zu seinen Ei-

genschaften gehörte Einsicht und Tapferkeit, und er sagte sich von den beiden Schiedsmännern und von denen, welchen ihr Ausspruch gefiel und welche ihre Sache für gerecht hielten, los. Sie beschuldigten aber den Fürsten der Gläubigen 'Ali des Unglaubens, und sagten, er habe die Entscheidung Gottes verworfen und Menschen zu Schiedsrichtern bestellt. Und es wird behauptet, dass der Erste, welcher dieses ausgesprochen habe, ein Mann von den Banu Sa̓d Ibn Zaid Ibn Manâ Ibn Tamîm gewesen sei, welcher al-ʿHaddschâdsch Ibn 'Obaidallâh mit dem Beinamen al-Barak genannt wurde, und er war's, welcher Mua̓wîja auf seine Lende schlug, nachdem er die Erwähnung der Schiedsrichter gehört hatte, und sprach: Willst du über die Religion Gottes Schiedsrichter aufstellen? Die Entscheidung ist nur bei Gott; entscheide darnach, was der Korân entschieden hat. Es hörte es aber ein Mann und sprach: bei Gott! er lästert; aber er ging weg, und hiervon erhielten die Muḣakkima den Namen. Als aber der Fürst der Gläubigen 'Ali diesen Ausspruch gehört hatte, sagte er: *ein Wort der Gerechtigkeit, wodurch Ungerechtigkeit bezweckt wird; sie sprechen nur keine Herrschaft, und eine Herrschaft, eine gerechte oder ungerechte, ist doch nothwendig.* Es wird aber erzählt, dass das erste Schwert, welches von den Schwertern der Chawâridsch gezogen wurde, das des 'Urwa Ibn Udsaina gewesen sei. Er trat nemlich al-Ascha̓th entgegen und sprach: Was soll diese Schlechtigkeit, o Ascha̓th, und was soll dieses Aufstellen von Schiedsrichtern? Giebt es einen festeren Vertrag, als den Vertrag Gottes? Dann zog er das Schwert, und al-Ascha̓th wich zurück, aber er schlug damit das Hintertheil des Maulthieres, und es bäumte sich und ergriff die Flucht; als aber al-Aḣnaf dieses gesehen, ging er und seine Gefährten zu al-Ascha̓th, und sie forderten von ihm, das Schwert zu brauchen, und er that es; 'Urwa Ibn Udsaina entkam aber später aus der Schlacht von Nahrawân und lebte bis zu den Tagen Mua̓wîja's. Darauf kam er zu

Zijâd Ibn Abîhi, und er hatte einen Sklaven bei sich. Es fragte ihn Zijâd über Abu Bakr und 'Omar, und er sprach Gutes über Beide; dann fragte er ihn über 'Othmân, und er gab zur Antwort: ich folgte 'Othmân bei seinem Verhalten in seinem Chalifate sechs Jahre, dann sagte ich mich nachmals von ihm los [89] wegen der Dinge, die er ausführte; und er bezeugte seinen ('Othmân's) Unglauben. Dann fragte er ihn über den Fürsten der Gläubigen 'Ali; er antwortete, ich folgte ihm, bis er Schiedsrichter ernannte, dann habe ich mich von ihm in Folge davon losgesagt, und er bezeugte seinen Unglauben. Dann fragte er ihn über Mu'âwija, und er machte ihm schimpfliche Vorwürfe. Dann fragte er ihn über sich selbst, und er gab zur Antwort: Dein Anfang ist Ehebruch und dein Ende Anmassung, und du selbst bist in dem, was noch zwischen beiden ist, ein Ungehorsamer gegen deinen Herrn. Da befahl Zijâd, ihm den Kopf abzuschlagen. Dann rief er seinen Sklaven und sprach zu ihm: beschreibe mir sein Treiben, und sprich die Wahrheit; jener antwortete: soll ich's lang oder kurz machen? Zijâd: mach' es kurz. Da sprach er: Ich habe ihm nie Speise gebracht am Tage und nie ein Lager bereitet für die Nacht. Dieses war seine Geschäftigkeit und sein Eifer, jenes seine Gottlosigkeit und seine Ueberzeugung.

2. Die Azârika.

Sie sind die Anhänger des Abu Râschid Nâfi' Ibn al-Azrak, welche mit Nâfi' von Baſzra nach Ahwâz ausgingen, und dieses mit seiner Umgegend nebst dem, was ausser ihm zu den beiden Ländern Persien und Kirmân gehört, in den Tagen des 'Abdallâh Ibn az-Zubair besiegten, und seine Statthalter in diesen Gegenden tödteten. Es waren aber mit Nâfi' von den Fürsten der Chawâridsch 'Atîja Ibn al-Aswad al-'Hanafi, 'Abdallâh Ibn Mâchûn und seine beiden Brüder 'Othmân und az-Zubair, und 'Omar Ibn 'Omair al-Anbari (al-'Omairi), Katari Ibn al-

Fudschâa al-Mâzini, 'Obaida Ibn Hilâl al-Iaschkuri und sein Bruder Mifiraz Ibn Hilâl und Szachr Ibn Hanbâ at-Tamîmi und Szâlifi Ibn Michrâk al-'Abadi und 'Abd-Rabbihi, der Aeltere, und 'Abd-Rabbihi, der Jüngere, mit dreissigtausend Berittenen von denen, welche ihrer Ansicht waren und ihren Wegen folgten; er sandte aber 'Obaidallâh Ibn al-Hârith Ibn Naufal an-Naufali mit seinem Heerführer Muslim Ibn Anbas Ibn Karîz Ibn 'Habîb gegen ihn, und es tödteten ihn die Chawâridsch und trieben seine Gefährten in die Flucht; da sandte er gegen sie auch 'Othmân Ibn 'Abdallâh Ibn Mu'ammar at-Tamîmi, aber sie trieben ihn in die Flucht, dann den 'Haritha Ibn Badr al-'Attâbi mit einem grossen Heere, sie trieben ihn in die Flucht; da bekamen die Bewohner von Bafzra für sich und ihr Land Furcht vor den Chawâridsch. Da sandte er gegen sie al-Muhallab Ibn Abu Szufra, und er blieb mit den Azârika neunzehn Jahre im Kriege, bis er die Sache mit ihnen in den Tagen des al-'Haddschâdsch zu Ende brachte. Es starb aber [90] Nâfi' vor den Kämpfen al-Muhallab's mit den Azârika, und sie huldigten nach ihm dem Katari Ibn al-Fudschâa und nannten ihn Fürst der Gläubigen. Die Ketzereien der Azârika sind acht. Die *erste davon* besteht darin, dass er 'Ali für einen Ungläubigen erklärt und behauptet hat, Gott habe in Bezug auf ihn im Korân gesagt: „Es giebt Menschen, deren Rede über das Leben der Welt dich verwundern wird, und die Gott über das, was in ihren Herzen ist, zum Zeugen anrufen und doch die ärgsten Feinde sind" (Sur. 2, 200.); und dass er 'Abdallâh Ibn Muldscham Recht gegeben und gesagt hat, Gott habe von ihm im Korân gesagt: „Es giebt Menschen, welche ihre Seele hingeben, um das Wohlgefallen Gottes zu erlangen" (Sur. 2, 203.). Imrân Ibn 'Hattân aber, der Rechtsgelehrte der Chawâridsch und ihr *Frommer* und grösster Dichter, hat über seine Rechtfertigung des Ibn Muldscham folgende Verse gemacht:

O Schlag! vom reuigen Muth des Sünders rüstig geführt,
Dass gnädig blicke der Herr des Thron's hinab zum Knecht;
Ja preisen will ich ihn einst, wie solchem Muth es gebührt,
Als besterschaffenen Mann auf Gottes Waag' für's Recht.

Dieser Ketzerei waren die Azârika zugethan, und sie fügten die Behauptung hinzu, dass 'Othmân, Talha, az-Zubair, Âïscha, 'Abdallâh Ibn 'Abbâs und die übrigen Gläubigen, welche mit ihnen waren, Ungläubige gewesen seien und ewig in der Hölle bleiben werden. Die *zweite* Ketzerei war, dass er diejenigen, welche bei dem Kampfe zu Hause blieben, für Ungläubige erklärte; und er war der Erste, welcher das Sichlossagen von denjenigen aufbrachte, welche bei dem Kampfe ruhig zu Hause blieben, auch wenn Einer mit seinem Glauben übereinstimmte, und welcher denjenigen, der nicht zu ihm auswanderte, für einen Ungläubigen erklärte. Die *dritte* Ketzerei war seine Erlaubniss, die Kinder und die Frauen derer, welche andere Glaubensansichten hatten, zu tödten. Die *vierte* bestand darin, dass er die Steinigung des Ehebrechers abschaffte, weil sie im Korân nicht erwähnt sei, und dass er die Strafe für denjenigen, welcher einen ehrbaren Mann fälschlich der Unzucht beschuldigte, abschaffte, obwohl die Strafe für den, welcher eine ehrbare Frau in solcher Weise beschuldigte, nothwendig sei. *Fünftens* sein Urtheil, dass die Kinder der Götzendiener mit ihren Eltern in die Hölle kämen. *Sechstens:* dass die *Furcht* (vorsichtige Zurückhaltung, Verstellung) in Wort und That nicht gestattet sei. *Siebentens:* dass er für zulässig erklärte, dass Gott einen Propheten sende, von dem er wisse, dass er nach seiner prophetischen Sendung ungläubig sein werde, oder dass er vor seiner Sendung ungläubig gewesen sei; wenn aber schwere und leichte Sünden bei ihm wiederholentlich vorkämen, so sei das Unglauben; und wenn einer in der Gemeinde schwere und leichte Sünden als für die Propheten zulässig erkläre, so sei das auch Unglauben. *Achtens* [91] waren die Azârika insgesammt der Meinung, dass derjenige, welcher eine von den schweren Sünden begehe, ungläubig werde, und

zwar mit einem Unglauben, der auf die Religionsgemeinschaft Bezug habe, durch welchen er mit einem Worte aus dem Islâm herausfalle und für ewig mit den andern Ungläubigen in die Hölle komme; sie führten aber zum Beweise den Unglauben des Iblîs, den Gott verdamme, an, indem sie sagten, er habe nur eine schwere Sünde begangen, als ihm geheissen wurde, Adam anzubeten, er sich aber weigerte, denn er habe die Einheit Gottes wohl erkannt gehabt.

3. Die Nadschadât, die Âdsirîja (Entschuldiger).

Sie sind die Anhänger des Nadschda Ibn Âmir al-'Hanafi *), nach Anderen (Ibn) Âfzim genannt. Er war von Jamâma mit seinem Heere in der Absicht ausgezogen, sich mit den Azârika zu vereinigen; es trafen ihn aber Abu Fudaik und 'Atîja Ibn al-Aswad al-'Hanafi in Tâïfa, welche sich mit Nâfi' Ibn al-Azrak entzweit hatten, und sie erzählten ihm, was Nâfi' für unerhörte Dinge aufgebracht habe, nemlich die abweichende Behauptung über den Unglauben derer, welche bei seinem Rufe zu Hause blieben, und die übrigen Neuerungen und Ketzereien; und sie huldigten dem Nadschda und nannten ihn Fürst der Gläubigen. Dann gerieth man über Nadschda in Uneinigkeit, und ein Theil von ihnen erklärte ihn wegen mancher Dinge, die man ihm vorwarf, für einen Ungläubigen. *Dahin* gehört, dass er seinen Sohn mit einem Heere gegen die Einwohner von Katîf schickte, und dass sie dieselben tödteten und ihre Weiber gefangen nahmen und sie sich selbst zulegten und sprachen: wenn ihr Lösungspreis auf unsern Antheil kommt, so ists gut, und wenn nicht, geben wir das Zuviel zurück. Sie beschliefen sie also vor der Vertheilung und assen von der Beute vor der Vertheilung. Nachdem sie aber zu Nadschda zurückgekehrt waren und ihn davon unterrichtet hatten, sprach er: Aber es stand euch nicht

*) Mawâk. ٣٥٥ hat an-Nachaï.

frei, was ihr gethan habt; sie antworteten: wir wussten nicht, dass uns dieses nicht frei stand; da entschuldigte er sie wegen ihrer Unwissenheit. Seine Anhänger waren dann verschiedener Meinung; Einige von ihnen stimmten ihm bei und liessen Unwissenheit in einer durch Studium ermittelten Satzung als Entschuldigung gelten; sie behaupteten, die Religion bestehe aus zwei Stücken, eines sei die Kenntniss von Gott und von seinen Gesandten, und das Verbot, die Gläubigen d. h. die mit ihnen Uebereinstimmenden zu tödten, und das Bekenntniss dessen, was im Allgemeinen von Gott herabgekommen; das sei nothwendig für Jederman und Unwissenheit darüber finde keine Entschuldigung; das zweite sei das, was darüber hinausgehe, und darin fänden die Menschen so lange Entschuldigung, bis sie den sicheren Beweis über das Erlaubte und das Verbotene erlangt hätten. Sie fügten hinzu: und wer für den Untersuchenden, welcher in den Satzungen irrthümlich fehle, bevor er den sichern Beweis erlangt habe, Strafe fürchte, der sei ein Ungläubiger. Die Tödtung der Bundes- und Schutzgenossen aber [92] und ihre Güter erklärte Nadschda Ibn Âmir im Aufenthaltsorte der *Furcht* für freigegeben und er setzte Trennung von denen fest, die das verboten achteten. Er behauptete ferner, dass Gott denjenigen von seinen Meinungsgenossen, welche den Strafen verfielen, vielleicht Gnade angedeihen lassen werde, wenn er sie aber strafe, so werde es an einem anderen Orte als in der Hölle geschehen, und darauf werde er sie ins Paradies führen, dass also Trennung von ihnen nicht erlaubt sei. Er sagte ferner: wer mit einem Fehler behaftet ist oder eine kleine Lüge spricht und beharrt dabei, der ist ein Götzendiener, wer aber Ehebruch begeht, Wein trinkt und stiehlt, ohne dabei zu beharren, der ist kein Götzendiener; und er behandelte die Menschen in der Bestrafung des Weintrinkens sehr hart. Nachdem er aber an 'Abd-al-Malik Ibn Marwân geschrieben und ihm Wohlwollen gezeigt hatte, machten seine Anhänger ihm Vorwürfe darüber, und verlangten, dass er bereue; und er zeigte Reue, und sie gaben die Vorwürfe

gegen ihn und die Opposition gegen ihn auf. Eine Anzahl aber schmerzte diese Aufforderung zur Reue, und sie sprachen: wir haben gefehlt, es kam uns nicht zu, vom Imâm Reue zu verlangen, und ihm nicht, unserem Wunsche zu entsprechen; sie fühlten also hierüber Reue und sprachen zu ihm: bereue deine Reue; wenn nicht, so machen wir dir den Krieg. So bereute er seine Reue. Abu Fudaik aber und 'Atîja trennten sich von ihm, und Abu Fudaik überfiel ihn, und tödtete ihn. Dann sagte sich Abu Fudaik von 'Aṭîja und 'Atîja von Abu Fudaik los, und 'Abd al-Malik Ibn Marwân schickte den Muammar Ibn 'Abdallâh Ibn Muammar, um Abu Fudaik zu bekriegen, und er führte einige Zeit mit ihm Krieg, dann tödtete er ihn. 'Atîja aber begab sich nach Sidschistân, und seine Anhänger wurden 'Atawîja genannt. Zu seinen Anhängern gehörte 'Abd al-Karîm Ibn 'Adscharrad, das Haupt der 'Adschârida; die Nadschadât hiessen aber al-Âdsirîja, weil sie Unwissenheit in den abgeleiteten gesetzlichen Bestimmungen als Entschuldigung gelten liessen. Al-Kâbi berichtet auch von den Nadschadât, dass die *Furcht* bei jedem Wort und jeder That erlaubt sei, wenn es auch das Tödten von Menschenleben betreffe; ferner sagt er, dass die Nadschadât darin übereinstimmender Meinung seien, dass die Menschen eines Imâmes niemals bedürften, dass es nur ihre Pflicht sei, in ihren Angelegenheiten gegenseitig gerecht und billig zu verfahren; wenn sie aber der Ueberzeugung würden, dass das nur durch einen Imâm vollständig erreicht werde, der sie dazu antreibe, und sie hätten ihn eingesetzt, so sei dieses erlaubt. Nach dem Tode Nadschda's trennten sie sich in 'Atawîja und Fudaikîja, und es sagte sich nach der Ermordung Nadschda's jeder von beiden von dem anderen los, und die Gegend, mit Ausnahme derer, welche Freunde Nadschda's geworden waren, fiel Abu Fudaik zu, die Einwohner von Sidschistân, Churâsân, Kirmân und Kuhistân aber, welche zu den Chawâridsch gehörten, [93] waren der Lehre des

Atîja zugethan. Man erzählt, dass Beide, Nadschdâ Ibn Âmir und Nâfi' Ibn al-Azrak bereits in Mekka mit den Chawâridsch über Ibn az-Zubair zusammengestimmt hatten, dann aber Beide von ihm sich trennten, und unter sich uneinig wurden, so dass Nâfi' nach Baſzra und Nadschda nach Jamâma ging; dass der Grund ihrer Uneinigkeit aber der gewesen sei, dass Nâfi' behauptet habe, die *Furcht* sei nicht erlaubt, und das Zurückbleiben vom Kampfe sei Unglauben, und sich auf den Ausspruch Gottes berufen habe: „Siehe! ein Theil von ihnen hat Furcht vor den Menschen gleich der Furcht vor Gott" (Sur. 4, 79.); und: „sie werden kämpfen auf dem Pfade Gottes und nicht den Tadel des Tadelnden fürchten" (Sur. 5, 59.); Nadschda aber sei anderer Meinung gewesen und habe gesagt, die *Furcht* sei erlaubt, und er habe sich auf das Wort Gottes berufen: „es sei denn, dass ihr vor ihnen mit Furcht erfüllt seid" (Sur. 3, 24.) und: „es sprach ein gläubiger Mann von der Familie Firaun's, der seinen Glauben verborgen hielt" (Sur. 40, 29.). Er behauptete ferner, das Zuhausebleiben sei erlaubt, der Eifer (für den Glaubenskampf) aber, wenn er möglich sei, vorzuziehen, und dass Gott die sich Beeifernden vor den Zuhausebleibenden mit grossem Lohne bevorzuge. Nâfi' aber behauptete dagegen, dieses sei der Fall bei den Gefährten des Propheten gewesen, als sie überwältigt waren, was aber die Anderen, welchen die Möglichkeit (der Ausführung) gegeben sei, anbetreffe, so sei der Zuhausebleibende ein Ungläubiger wegen des göttlichen Ausspruches: „und es bleiben zu Hause diejenigen, welche Gott und seine Gesandten der Lüge beschuldigen" (Sur. 9, 91.).

4. Die Baihasîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Baihas al-Haiſzam Ibn Dschâbir, eines von den Banu Sad Ibn Dhubaia, welchen bereits al-ʿHaddschâdsch in den Tagen al-Walîd's verfolgte; er floh aber nach Madîna, und hier verfolgte ihn ʿOthmân Ibn Dschabbân

al-Mâzini *) und bemächtigte sich seiner, und setzte ihn gefangen und pflog Unterhaltung mit ihm, bis der Befehl al-Walîd's kam, ihm Hände und Füsse abzuhauen und ihn dann zu tödten; und er that also mit ihm. Es erklärte aber Abu Baihas Ibrahîm und Maimûn für Ungläubige, weil sie Beide eine abweichende Meinung über die Huldigung der Gemeinde hatten, und ebenso erklärte er die Wâkifîja für Ungläubige, und er glaubte, dass Keiner ein Gläubiger sei, bis er in der Kenntniss von Gott und in der Kenntniss von seinem Gesandten und in der Kenntniss desjenigen, was der Prophet verkündet habe, und in der Freundschaft für die Freunde Gottes und in der Lossagung von den Feinden Gottes fest sei, mit einem Worte also in demjenigen, was das Gesetz offenbart habe, sowohl in demjenigen, was Gott verboten habe und worüber die Androhung erschienen sei, so dass ihm nur eine (genaue) Kenntniss davon *der Sache nach* und seine Erklärung und die Behütung davor verstattet sei, als auch in demjenigen davon, was (blos) *seinem Namen nach* zu wissen hinreiche, und was seiner Erklärung nach nicht zu wissen, ihm keinen Schaden bringe, bis er in den Fall komme; und es sei seine Pflicht, bei dem, was er nicht wisse, stehen zu bleiben und Nichts anders als mit Wissen zu vollbringen. Und es sagte sich Abu Baihas von den Wâkifîja los, weil sie sagten: wir [94] bleiben bei demjenigen, welcher in das Verbotene verfallen ist, ohne zu wissen, ob er ins Erlaubte oder ins Verbotene gefallen ist, stehen (ohne darüber eine weitere Bestimmung zu geben). Er sagte, es sei seine Sache gewesen, dass er dieses wisse, und der Glaube bestehe darin, dass er Alles, Wahres vom Falschen zu unterscheiden wisse; der Glaube aber sei das Wissen im Herzen, nicht das Wort und die That. Es wird auch von ihm erzählt, dass er gesagt habe, der

*) Weil, Gesch. d. Chalifen I. S. 495 nennt denselben Othman Ibn Hajjan und bezeichnet ebendaselbst Abu Baihas als Ibn Djubeir.

Glaube sei das Bekenntniss und das Wissen und nicht Eines von Beiden mit Ausschluss des Anderen. Die grosse Masse der **Baihasîja** war der Ansicht, dass das Wissen, Bekennen und Thun zusammengenommen Glauben sei; und ein Theil von ihnen ging bis dahin fort, dass nur verboten sei, was in den Worten des Höchsten enthalten sei: „sprich: ich finde nicht in dem, was mir offenbart ist, für einen Essenden zu essen Verbotenes, als u. s. w." (Sur. 6, 146.), und Alles Uebrige sei erlaubt. Zu den **Baihasîja** gehörte auch eine Anzahl, welche **'Aunîja** genannt wurden, und in zwei Klassen zerfielen. Die eine sagt: wenn Einer von dem *Hause der Flucht* *) zum Zuhausebleiben zurückkehrt, sagen wir uns von ihm los; die andere sagte: Nein, wir betrachten solche als Freunde, denn sie sind zu einer ihnen erlaubten Sache zurückgekehrt; beide Klassen kamen aber darin überein, dass, wenn der Imâm ungläubig sei, auch die Untergebenen, die abwesenden und die gegenwärtigen, ungläubig seien. Zu den **Baihasîja** gehört ferner eine Parthei, welche *Anhänger der Erklärung* genannt werden; sie sind der Meinung, dass derjenige von den Gläubigen, welcher ein Bekenntniss ablege, auch seine Erklärung und seine Beschaffenheit wissen müsse; ferner eine Parthei, welche *Anhänger des Fragens* genannt werden; sie sagen, dass Jemand ein Gläubiger sei, wenn er die beiden Bekenntnisse abgelegt und sich losgesagt (von den Feinden Gottes) und zugewandt habe (den Freunden Gottes), kurz an das, was von Gott gekommen ist, glaube; wenn er es aber nicht wisse, nach dem, was im Besonderen für ihn Befehl Gottes sei, frage, und dass es nichts schade, nicht zu wissen, bis er in den Fall komme und frage; wenn er aber in Verbotenes verfalle, dessen Verbot er nicht wisse, so sei er ein Ungläubiger; über die Kinder aber behaupteten sie die

---

*) Ueber den Ausdruck *Haus der Flucht* vgl. Wolff, *Die Drusen und ihre Vorläufer* S. 119. 208. 212.

Meinung der Thâlibîja, dass die Kinder der Gläubigen gläubig, die Kinder der Ungläubigen ungläubig seien; und sie stimmten den Kadarîja in Beziehung auf das Kadar bei, indem sie sagten, dass Gott es ganz den Menschen überlasse, und bei den Handlungen der Menschen keinen Willen habe. Die grosse Masse der Baihasîja sagte sich aber von ihnen los. Ein Theil der Baihasîja behauptete, dass derjenige, welcher in Verbotenes verfalle, seines Unglaubens nicht zu bezüchtigen sei, bis seine Sache vor den Imâm und Vorgesetzten gekommen sei, und dieser ihn bestrafe, und Alles, worüber es keine Strafbestimmungen gäbe, sei verziehen; ein Theil von ihnen behauptete, dass Trunkenheit, wenn sie durch berauschendes Getränk hervorgebracht ist, erlaubt sei, und der Berauschte für das, was er in ihr spricht und thut, nicht bestraft werde. Die 'Aunîja behaupten, [95] dass Trunkenheit Unglauben sei, bezeugen aber nicht, dass es Unglauben sei, so lange nicht eine andere schwere Sünde damit verbunden sei z. B. Unterlassung des Gebetes oder (falsche) Anschuldigung eines Keuschen. Zu den Chawâridsch gehören auch die Anhänger des Szâliḣ Ibn Misraḣ, wir haben aber nicht von ihm erfahren, dass er einen Ausspruch vorgebracht habe, wodurch er sich von seinen Genossen unterschied; er lehnte sich aber gegen Bischr Ibn Marwân auf und es wurde gegen ihn Bischr Ibn al-'Hârith Ibn 'Omaira oder al-Aschâth Ibn 'Omaira al-Hamadâni gesandt, welchen al-'Haddschâdsch, um ihn zu bekriegen, abschickte; und Szâliḣ wurde im Schlosse 'Halula verwundet. Es trat aber an seine Stelle Schabîb Ibn Jazîd asch-Schaibâni mit dem Zunamen Abu adh-Dhaḣâri, welcher Kufa überwältigte und von dem Heere des al-'Haddschâdsch vierundzwanzig Heeresoberste tödtete, dann nach Ahwâz floh und in dem Strome von Ahwâz ertrank. Es erzählt al-Iamân, dass die Schubaibîja die Murdschia der Chawâridsch genannt seien, wegen dessen, was sie von dem Stehenbleiben bei der Sache des Szâliḣ mein-

ten. Es wird von ihm erzählt, dass er sich von jenem losgesagt und getrennt habe, dann sich aufgelehnt habe, um das Imâmat für seine Person in Anspruch zu nehmen. Lehre des Schubaib war dasjenige, was wir von den Lehren der Baihasîja mitgetheilt haben, nur dass seine Tapferkeit, seine Kraft und seine Zusammenkünfte mit den Gegnern zu dem gehört, was Keiner von den Chawâridsch aufweisen kann. Seine Geschichte ist in den Geschichtsbüchern mitgetheilt.

5. Die 'Adschârida.

Sie sind die Anhänger des 'Abd al-Karîm Ibn 'Adscharrad, welcher mit den Nadschadât in ihren Ketzereien übereinstimmte. Man erzählt, dass er zu den Anhängern des Abu Baihas gehört, dann aber gegen ihn aufgetreten und sich durch seine Behauptung getrennt habe, dass man sich von einem Kinde, bis es zum Glauben berufen worden, lossagen, die Berufung aber eintreten müsse, wenn es erwachsen sei, und dass die Kinder der Götzendiener mit ihren Vätern in die Hölle kämen; er war ferner der Ansicht, dass die (im Kriege erlangten) Güter nicht eher Beute wären, bis ihr Besitzer getödtet sei; sie hielten Freundschaft mit den Zuhausebleibenden, wenn sie ihre Gläubigkeit kannten, und waren der Meinung, die Auswanderung sei ein Werk über die Pflicht hinaus und kein Gebot, und erklärten schwere Sünden für Unglauben. Es wird von ihnen berichtet, dass sie die Aufnahme der *Sure* Jûsuf (Sur. 12.) in den Korân nicht anerkannt und gemeint hätten, es sei eine blosse Geschichte, indem sie behaupteten, eine Liebesgeschichte gehöre nicht in den Korân. Es waren aber ferner die 'Adschârida in mehrere Partheien zerspalten und jede Parthei hatte ihre besondere Ansicht; weil sie indessen zur Gesammtheit der 'Adschârida gehören, so haben wir sie nach Maassgabe der Theilung tabellenartig aufgeführt. [96]

a. Die Szaltîja.

Sie sind die Anhänger des 'Othmân Ibn Abu afz-Szalt oder auch des afz-Szalt Ibn Abu afz-Szalt. Sie trennten sich von den 'Adschârida durch die Behauptung: wir halten mit einem Manne Freundschaft, wenn er sich zum Islâm bekennt, und halten uns von seinen Kindern fern, bis sie erwachsen sind und den Islâm angenommen haben. Es wird aber von einer Parthei unter ihnen berichtet, dass sie behauptet haben, gegen die Kinder der Götzendiener und Gläubigen (gezieme) weder Freundschaft noch Feindschaft, bis sie erwachsen, und zum Glauben berufen seien, und entweder bekennen oder (den Glauben) verwerfen.

c. Die 'Hamzîja.

Sie sind die Anhänger des 'Hamza Ibn Adrak und stimmen mit den Maimûnîja in Beziehung auf das Kadar und ihre übrigen Ketzereien überein, ausser was die Kinder ihrer Gegner und der Götzendiener

b. Die Maimûnîja.

Sie sind die Anhänger des Maimûn Ibn Châlid *), welcher zur Hauptmasse der 'Adschârida gehörte, nur dass er sich von ihnen dadurch trennte, dass er die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von dem Menschen behauptete, und annahm, dass das Thun für den Menschen Schaffen und Hervorbringen sei, und behauptete, dass das *Vermögen* dem Thun vorangehe; und durch seine Behauptung, dass Gott das Gute wolle, nicht das Böse, und bei den Ungehorsamkeiten der Menschen mit seinem Willen nicht betheiligt sei. Es erwähnt ferner al-'Husain al-Kirâbîsi in seinem Werke, worin die Ansichten der Chawâridsch mitgetheilt werden, dass die Maimûnija die Ehe mit den Töchtern der Töchter und den Töchtern der Kinder der Brüder und Schwestern erlaubt hätten; und er behauptet, dass Gott die Ehe mit den Töchtern und den Töchtern der Brüder und Schwestern verboten habe,

*) Mawâk. ٣٥٧ nennt ihn Maimûn Ibn 'Imrân.

anbelangt, indem sie sagen, sie alle kämen in die Hölle. Es gehörte aber 'Hamza zu den Genossen des al-'Hufzain Ibn ar-Rukâd, welcher sich in Sidschistân gegen die Bewohner von Auk auflehnte. Der Châridschi Chalaf aber war verschiedener Meinung mit ihm über die Behauptung des Kadar und die Würdigkeit zu der Herrschaft, und es trennte sich Einer vom Anderen; 'Hamza hielt aber zwei Imâme zu derselben Zeit für zulässig, so lange die Predigt (des Glaubens) nicht übereinstimme und die Feinde nicht überwunden seien.

d. Die Chalafîja.

Sie sind die Anhänger des Chalaf al-Châridschi [97] und die Chawâridsch von Kirmân und Mukrân. Sie wichen von den 'Hamzîja in der Behauptung des Kadar ab und bezogen die Vorherbestimmung des Guten und Bösen auf Gott, indem sie darin der Lehre der Sunna folgten. Sie behaupteten, die 'Hamzîja widersprächen sich, da sie aber nicht die Ehe mit den Töchtern der Kinder dieser verboten habe. Es berichtet auch al-Kâbi und al-Aschâri von den Maimûnîja, dass sie die Aufnahme der *Sure* Jûsuf in den Korân nicht anerkennen, und die Tödtung des (tyrannischen) Fürsten allein und derer, welche an seiner Herrschaft Wohlgefallen haben, für nothwendig erklären; wer ihn aber nicht anerkenne, dürfe nicht bekriegt werden, ausser wenn er ihn unterstützt oder den Glauben der Chawâridsch geschmäht, oder Führer des Herrschers gewesen sei; die Kinder der Ungläubigen kommen ihrer Ansicht nach in das Paradies.

e. Die Atrâfîja.

Sie sind eine Sekte, welche der Lehre des 'Hamza [97] über die Behauptung des Kadar anhängen, ausser dass sie die Leute der niederen Klassen wegen Unterlassung dessen, was sie vom Gesetze nicht wissen, entschuldigen, wenn sie das thun, dessen Nothwendigkeit sie von Seiten des Verstandes wissen; und dass sie durch den Verstand ge-

sagen: wenn Gott die Menschen wegen Handlungen, die er für sie vorherbestimmt habe, oder wegen etwas, was sie nicht gethan hätten, bestrafe, so wäre er ungerecht, und doch behaupten, dass die Kinder der Götzendiener in die Hölle kommen, auch wenn sie nichts gethan hätten, und des Götzendienstes nicht schuldig seien; und das sei das Wunderbarste von Widerspruch, was man sich denken könne.

f. Die Schuꜥaibîja.

Sie sind die Anhänger des Schuꜥaib Ibn Muḥammad, welcher mit Maimûn zu der Gesammtheit der ꜥAdschârida gehörte, nur dass er sich von ihm lossagte, als er die Behauptung des Kadar aussprach. Es behauptete Schuꜥaib, dass Gott die Handlungen der Menschen schaffe, der Mensch sich dieselben, was Kraft und Willen anlange, *aneigne*, über das Gute und Böse davon Rechenschaft zu geben habe, ihretwegen gebene Verpflichtungen behaupten, wie die Kadarîja es thun. Ihr Haupt war Ghâlib Ibn Schâdsil von Sidschistân; ꜥAbdallah as-Sarnûri aber war anderer Meinung als sie, und sagte sich von ihnen los. Zu ihnen gehörten die Muḥammadîja, die Anhänger des Muḥammad Ibn Zarak, der zu den Anhängern des al-ꜥHufzain (Ibn Rukâd) gehörte, sich später aber von ihm lossagte.

g. Die Chârimîja.

Sie sind die Anhänger des Chârim Ibn ꜥAlî *) und stimmen der Behauptung des Schuꜥaib bei, dass Gott die Handlungen der Menschen schaffe und nur dasjenige seiner Herrschaft unterliege, was er wolle; und sie behaupteten die *Vollendung* (der Menschen), und dass Gott den Menschen nur gemäss demjenigen in Betreff des Glaubens, wovon er wisse, dass sie ihm am Ende ihres Lebens zugewandt seien, Freund werde, und

*) Diesen Namen hat der Cod. B des britischen Museums und der Cod. des East-India House. Cod. A des britischen Museums und Mawâk. S. ٣٥٧ nennen den Stifter der Sekte ꜥHâzim Ibn ꜥÂfzim und die Sekte die ꜥHâzimîja.

durch Lohn und Strafe Vergeltung erhalte, und dass Nichts ausser durch den Willen Gottes Existenz habe. Er theilte die Ketzerei der **Chawâridsch** in Betreff des *Imâmats* und der *Androhung*, die Ketzerei der **'Adschârida** aber im Urtheil über die Kinder und im Urtheil über die Zuhausebleibenden und die Freundschaft und Lossagung.

sich von ihnen gemäss demjenigen in Betreff des Unglaubens, wovon er wisse, dass sie ihm am Ende ihres Lebens zugewandt seien, lossage, und dass er nicht aufhöre, seine Freunde zu lieben, seine Feinde zu hassen. Es wird von ihnen berichtet, dass sie in Sachen **'Ali's** mit ihrer Meinung zurückhielten und die Lossagung von ihm nicht bestimmt aussprachen, in Betreff Anderer aber die Lossagung bestimmt erklärten.

6. Die Tha'âliba. [98]

Sie sind die Anhänger des **Tha'laba** *) **Ibn Âmir**, welcher mit **'Abd al-Karîm Ibn 'Adscharrad** ganz und gar übereinstimmte, bis sie in Betreff der Kinder verschiedener Meinung wurden. **Tha'laba** nemlich sagte: wir sind mit ihnen, klein und gross, in Freundschaft, bis wir bei ihnen Läugnung der Wahrheit und Wohlgefallen an Ungerechtigkeit sehen; da sagten sich die **'Adschârida** von **Tha'laba** los. Es wird von ihm auch überliefert, dass er behauptet habe, es gäbe für sie im Zustande der Kindheit keine Bestimmung über Freundschaft und Feindschaft, bis sie erwachsen wären und zum Glauben berufen würden; wenn sie ihn annähmen, so sei's gut, wenn sie läugneten, so seien sie ungläubig. Er war der Ansicht, die Allmosen von den Sklaven zu nehmen, wenn sie reich waren, und ihnen davon zu geben, wenn sie arm waren.

---

*) Mawâk. ٣٥٨ schreibt **Tha'lab**.

a. Die Achnasîja.

Sie sind die Anhänger des Achnas Ibn Kais aus der Gesammtmasse der Thaàliba; er trennte sich aber von ihnen durch den Ausspruch: ich spreche mich nicht über alle *Anhänger der Kibla*, welche sich im Aufenthaltsorte der *Furcht* befinden, bestimmt aus, ausser wessen Glauben gekannt wird, mit dem habe ich Freundschaft, oder wer ungläubig ist, von dem sage ich mich los; sie verbieten den Ueberfall, den Mord und den Diebstahl im Geheimen, und dass Einer von den *Anhängern der Kibla* eher mit Krieg überzogen werde, als bis er zum Glauben berufen sei, und wenn er sich weigere, werde er bekriegt, ausgenommen derjenige, den sie als ganz und gar abweichend von ihrer Meinung kennen. Man erzählt, dass sie die Ehe der gläubigen Frauen von den Götzendienern ihres Volkes mit solchen, welche schwere Sünden begangen haben, erlauben. Was aber die übrigen Fragen anbetrifft, so sind sie den Grundbegriffen der Chawâridsch zugethan.

b. Die Màbadîja.

Sie sind die Anhänger des Màbad Ibn 'Abd ar-Rahmân aus der Gesammtmasse der Thaàliba, welcher mit al-Achnas verschiedener Meinung in Betreff der Sünde war, die er in Beziehung auf die Verheirathung der gläubigen Frauen begehe, und mit Thàlaba über dasjenige verschiedener Meinung war, was jener über das Annehmen des Allmosens von den Sklaven bestimmte. Er sagte: ich sage mich deswegen nicht von ihm los, aber ich gebe auch meinen Eifer ihm zu widersprechen nicht auf; und er erlaubte, dass in dem Zustande der *Furcht* die Theile der Zehntabgabe sich auf einen Theil beschränkten.

c. Die Raschîdîja.

Sie sind die Anhänger des Raschîd at-Tûsi und werden auch 'Uschrîja (*Zehner*) genannt. Ihr Ursprung

war, dass die Tha'âliba bei dem, was durch Flüsse und Kanäle getränkt wird, die Hälfte des Zehnten für nothwendig hielten; Zijâd Ibn 'Abd ar-Raḥmân unterrichtete sie davon, dass dabei der (ganze) Zehnte stattfinde, und dass Trennung von denen, welche vordem die Hälfte des Zehnten dabei behauptet hätten, nicht zulässig sei; ar-Raschîd aber sagte: wenn die Trennung von ihnen nicht erlaubt ist, so wollen wir thun, was sie gethan haben; und sie trennten sich darüber in zwei Sekten.

d. Die Schaibânîja. [99]

Sie sind die Anhänger des Schaibân Ibn Salama, welcher sich in den Tagen des Abu Muslim auflehnte; und er unterstützte diesen und 'Ali Ibn al-Kirmâni gegen Naṣr Ibn Sajjâr. Er gehörte zu den Tha'âliba, aber nachdem er jene Beiden unterstützt hatte, sagten sich die Chawâridsch von ihm los. Als Schaibân nun getödtet war, sprach man von seiner Reue. Die Tha'âliba aber sagten: seine Reue ist nicht gültig, denn er hat solche getödtet, welche mit uns in der Lehre übereinstimmen, und ihre Güter genommen; die Reue dessen aber, welcher einen Gläubigen getödtet und seine Güter genommen hat, wird nur so angenommen, dass er sich selbst zur Vergeltung anbietet, und die Güter wieder erstattet, oder ihm dieses geschenkt wird. Zur Lehre Schaibân's gehört es, dass er das Dschabar behauptete, und mit Dschahm Ibn Szafwân in seiner Lehre vom Dschabar und der Läugnung der in der Zeit entstehenden Macht übereinstimmte. Es wird von Zijâd Ibn 'Abd ar-Raḥmân asch-Schaibâni Abu Châlid überliefert, dass er gesagt habe, Gott sei nicht eher wissend, bis er für sich Wissen geschaffen habe, und dass die Dinge ihm nur bei ihrer Entstehung in der Zeit und bei ihrer Existenz bekannt würden. Es wird auch von ihm überliefert, dass er sich von Schaibân losgesagt und ihn für ungläubig erklärt habe, als er jene beiden Männer unterstützte. Die Hauptmasse der Schaibânîja lebte in Dschurdschân, Nasâ und Armenien, und

es waren 'Atîja al-Dschurdschâni und seine Anhänger, welche Freunde Schaibân's blieben und seine Reue behaupteten.

e. Die Mukarramîja.

Sie sind die Anhänger des Mukarram Ibn 'Abd-allâh al-'Idschli. Er gehörte zu den Tha'âliba, trennte sich aber von ihnen durch seine Behauptung, der das Gebet Unterlassende sei ein Ungläubiger, nicht wegen der Unterlassung des Gebetes, sondern weil er unwissend über Gott sei; er dehnte dieses aber auf jede Todsünde aus, welche der Mensch begehe, und sagte, er sei nur ungläubig wegen seiner Unwissenheit über Gott. Die Sache sei die, dass von demjenigen, welcher von Gott wisse und (wisse), dass er seine geheimen und offenbaren Thaten kenne, und seinen Gehorsam und seinen Ungehorsam vergelte, nicht anzunehmen sei, dass er zum Ungehorsam vorschreiten und die Auflehnung versuchen werde, so lange er nicht diese Kenntniss unbeachtet und seine Verpflichtung unberücksichtigt lasse. Darüber habe der Prophet den Ausspruch gethan: der Unzucht Treibende treibt nicht Unzucht, wenn er Unzucht treibt und ein Gläubiger ist, der Stehlende stiehlt nicht, wenn er stiehlt und ein Gläubiger ist u.s.w. Sie widersprachen aber den Tha'âliba in diesem Ausspruche, und sie behaupteten den Glauben der *Vollendung* und die Bestimmung, dass Gott seine Verehrer nur liebe und sie hasse gemäss demjenigen, welchem sie zugethan sind bei der *Vollendung* des Todes, nicht gemäss ihren Handlungen, [100] in welchen sie sich befinden; denn auf das Beharren dabei könne man sich nicht verlassen, so lange der Mensch nicht das Ende seines Lebens und das Ziel seiner Laufbahn erreicht habe; dann aber, wenn er bei dem, was er glaube, geblieben sei, so sei das der *Glaube* und Gott sei sein Freund, wenn er aber nicht dabei geblieben sei, so sei er sein Feind; und so erfolge von Seiten Gottes die Bestimmung der Freundschaft und der Feindschaft nach

demjenigen, was er von ihm im Zustande der *Vollendung* wisse.

f. Die Mâlûmîja und die Madschhûlîja.

Sie waren der Hauptsache nach Chârimîja, ausser dass die Mâlûmîja behaupteten, wer Gott nicht nach allen seinen Namen und Eigenschaften kenne, sei unwissend über ihn, bis er dieses Alles wisse, und dann ein Gläubiger werde. Sie behaupteten ferner, das *Vermögen* falle mit dem Thun zusammen und das Thun werde vom Menschen geschaffen. Da sagten sich die Chârimîja von ihnen los. Was aber die Madschhûlîja anbetrifft, so behaupteten sie, wer einige von den Namen und Eigenschaften Gottes kenne, andere derselben nicht kenne, der kenne Gott bereits. Auch behaupteten sie, die Handlungen der Menschen würden von Gott geschaffen.

7. Die Ibâdhîja.

Sie sind die Anhänger des 'Abdallâh Ibn Ibâdh, welcher sich in den Tagen des Marwân Ibn Muhammad auflehnte. Er schickte aber gegen ihn den 'Abdallâh Ibn Muhammad Ibn 'Atîja, und er kämpfte mit ihm bei Tabâla. Man erzählt, dass 'Abdallâh Ibn Jahja al-Ibâdhi sein Genosse in allen seinen Verhältnissen und Behauptungen gewesen sei, und gesagt habe: diejenigen von den Leuten der Kibla, welche von uns abweichen, sind Ungläubige, nicht Götzendiener, und die Ehe mit ihnen ist zulässig, und ihre Beerbung ist erlaubt, und die Erbeutung ihrer Güter, nemlich der Waffen und des Gepäcks im Kriege ist erlaubt, das Uebrige ist verboten; verboten ist das Tödten derselben und ihre Gefangennehmung im Geheimen durch List, ausser nach Ansagung des Krieges und Angabe des Grundes. Sie behaupten, dass das Gebiet derer unter den Anhängern des Islâm, welche abweichender Ansicht von ihnen sind, Gebiet sei, wo die Einheit Gottes anerkannt werde, ausgenommen das Lager des Herrschers,

denn das sei Gebiet der Ungerechtigkeit. Sie gestatten das Zeugniss derer, welche abweichender Meinung sind, gegen ihre Freunde, und behaupten von denen, welche Todsünden begehen, dass sie Bekenner der Einheit (Gottes), aber nicht Gläubige seien. Al-Kâbi berichtet, dass nach ihrer Ansicht das Vermögen ein Accidenz unter den Accidenzen sei und dem Thun vorhergehe, wodurch das Thun geschehe; dass die Handlungen der Menschen durch Gott geschaffen würden, was das zeitliche Hervorbringen und Entstehenlassen anbetrifft, dass sie aber von dem Menschen in Wirklichkeit, nicht uneigentlich gesprochen, *angeeignet* würden. Sie nennen ihren Imâm nicht Amîr al-Mûminîn (Herrscher der Gläubigen), und sich selbst nicht Muhâdschirûn (dem Muhammad nach Madîna Gefolgte). Sie behaupten, die Welt werde ganz und gar untergehen, wenn die Leute der gesetzlichen Verpflichtung untergegangen sind. [101] Er sagt: es ist ihre allgemeine Ansicht, dass wer eine Todsünde begehe, in einen Unglauben der Ueppigkeit, nicht in einen Unglauben der Religionsgemeinschaft verfalle; sie sprechen sich nicht bestimmt über die Kinder der Götzendiener aus, und halten ihre Bestrafung nach dem Wege der Strafgerechtigkeit für zulässig, und auch ihr Eingehen in das Paradies aus Gnade für zulässig. Es berichtet ferner al-Kâbi von ihnen, dass sie einen Gehorsam behaupten, durch welchen Gott nicht erstrebt werde, wie Abu-'l-Hudsail ihn behauptet. Dann sind sie aber verschiedener Ansicht, ob die Heuchelei Götzendienst zu nennen sei oder nicht? Sie sagen, dass die Heuchler zur Zeit des Gesandten Gottes Bekenner der Einheit gewesen seien, nur dass sie die Todsünden begangen haben, so dass sie Ungläubige in der Sünde, nicht durch den Götzendienst waren. Ihre Ansicht ist, dass jedes Gebot Gottes ein allgemeines und kein besonderes sei, und als Gebot für den Gläubigen und den Ungläubigen gelte, und dass im Korân keine (derartige) Besonderheit enthalten sei. Sie behaupten, dass Gott Nichts schaffe, das nicht einen Beweis seiner Einheit enthalte, und dass er nothwendi-

gerweise dadurch auf *Einen* hinweise. Ein Theil von ihnen sagte, es sei möglich, dass Gott einen Gesandten ohne *Beweis* schaffe und den Menschen das, was er ihm offenbare, als Gebot auferlege und dass es für ihn nicht nothwendig sei, Wunderthaten an den Tag zu legen, und dass dieses auch nicht für Gott nothwendig sei, nemlich dass er einen Beweis offenbare und Wunderthaten schaffe. Sie bilden eine Gemeinschaft Solcher, welche in ihren Lehren von einander getrennt sind, wie die Tha'âliba und die 'Adschârida getrennt sind.

a. Die ʿHaffzîja.

Sie sind unter ihnen die Anhänger des ʿHaffz Ibn Abû-'l-Mikdâm, welcher sich von ihnen dadurch unterschied, dass er behauptete, dass zwischen dem Götzendienst und dem Glauben *eine* Eigenschaft dazwischen liege, nemlich die Kenntniss Gottes als des Einen, so dass derjenige, welcher ihn erkannt habe, dann aber in Beziehung auf das Uebrige, als da sind Gesandter oder heilige Schrift oder Auferstehung oder Paradies oder Hölle ungläubig sei, oder eine schwere Sünde begehe, nemlich Unzucht, Diebstahl, Weingenuss, ein Ungläubiger sei, aber vom Götzendienste rein sei.

b. Die ʿHârithîja.

Sie sind die Anhänger des al-ʿHârith al-Ibâdhi, welcher von den Ibadhìja durch seine Behauptung des Kadar nach der Lehre der Mùtazila und des *Vermögens* vor dem Thun und durch die Annahme eines Gehorsames, durch welchen Gott nicht erstrebt werde, abwich.

c. Die Jazîdîja.

Sie sind die Anhänger des Jazîd Ibn Anîsa, welcher sagte, er halte Freundschaft mit den *ersten* Muʿhakkima vor den Azârika, und sage sich los von denen nach jenen mit Ausnahme der Ibadhìja, denn mit ihnen halte er Freundschaft. Er glaubte, dass Gott einen Gesandten [102] aus der Mitte der Perser schicken

und ihm ein Buch offenbaren werde, welches bereits im Himmel geschrieben sei, und es ihm als Ganzes mit einem Male offenbaren werde, und dass er das Gesetz Muhammads *des Auserwählten* verwerfen und der Religion der im Korân erwähnten Szâbia folgen werde; das seien aber nicht die Szâbia, welche in 'Harrân und Wâsit sich fänden. Jazîd hielt aber Freundschaft mit denen von den *Schriftbesitzern*, welche den *Auserwählten* als Propheten anerkannten, wenn sie auch nicht zu seinem Glauben übertraten; und er behauptete, dass diejenigen, welche Strafen unterliegen, seien es Gleichgesinnte mit ihm oder Andere, Ungläubige und Götzendiener seien, und dass jede Sünde, klein oder gross, Götzendienst sei.

8. Die Szifrîja, die Zijâdîja.

Sie sind die Anhänger des Zijâd Ibn al-Aszfar und wichen von den Azârika, Nadschadât und Ibâdhîja in Mancherlei ab. *Dazu* gehört, dass sie die vom Kampfe zu Hause Bleibenden nicht für Ungläubige erklärten, wenn sie im Glauben und in der Ueberzeugung übereinstimmten, dass sie die Steinigung nicht abschafften und die Tödtung der Kinder der Götzendiener und ihren Unglauben und ihren ewigen Aufenthalt in der Hölle nicht festsetzten; dass sie behaupteten, die *Furcht* sei im Wort, aber nicht in der That zulässig. Sie behaupten: bei denjenigen Handlungen, für welche es eine Bezeichnung des Thäters giebt, wird der Name, durch welchen die Bezeichnung ihm anklebt, z. B. die Unzucht, der Diebstahl, die Schmähung, von demjenigen, welcher die That begeht, nicht überschritten, so dass er ein Unzüchtiger, Dieb, Schmäher, nicht aber ein Ungläubiger und ein Götzendiener genannt wird; durch schwere Vergehen aber, für welche es wegen der Grösse ihres Gewichtes keine Bezeichnung giebt, wie die Unterlassung des Gebetes, wird der Thäter zum Ungläubigen. Es wird von adh-Dhahhâk, der zu ihnen gehörte, überliefert, dass er die Ehe mit gläubigen Frauen von den Ungläubigen ihres Vol-

kes in der Wohnung der *Furcht*, nicht aber in der Wohnung der Oeffentlichkeit erlaubt habe; und Zijâd Ibn al-Afzfar war der Ansicht, dass alle Zehntabgaben im Zustande der *Furcht* nur Einen Theil betragen. Es wird von ihm auch berichtet, dass er gesagt habe: wir sind Gläubige unserer Meinung nach, wissen aber nicht, ob wir bei Gott nicht aus dem Glauben herausgefallen sind. Er behauptete auch, der Götzendienst sei ein zwiefacher, der eine nemlich Gehorsam gegen den Satan und der andere Anbetung von Götzen, und der Unglaube sei ein zwiefacher, Unglaube gegen die (göttliche) Gnade und Unglaube durch Läugnung der Herrschaft Gottes, und die Lossagung sei eine zwiefache, Lossagung von denen, welche Strafen unterliegen, das sei ein Gebot der Sunna, und Lossagung von denen, welche Gott läugnen, das sei Gebot des Korân.

Wir wollen aber die Angaben der Lehren durch Aufzählung der Männer, welche zu den Chawâridsch gehörten, beschliessen. Zu den Früheren gehören: 'Ikrima, Abu Harûn al-'Abadi, Abu-'sch-Schâthâ, Isma'îl Ibn Samî'. Zu den Späteren gehören: al-Jamân, [103] Ibn Ribâb, der zuerst Thâlabi dann Baihasi war, 'Abdallâh Ibn Jazîd, Muhammad Ibn 'Harb, Jahja Ibn Kâmil, der Ibâdhi war. Zu ihren Dichtern gehören: 'Imrân Ibn 'Hattân, 'Habîb Ibn Dschadra, der Genosse des adh-Dhahhâk Ibn Kais. Zu ihnen gehört ferner Dschahm Ibn Szafwân, Abu Marwân Ghailân Ibn Muslim, Muhammad Ibn 'Isa, Burghûth Kulthûm Ibn 'Habîb al-Muhallabi, Abu Bakr Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn Schubaib al-Baszri, 'Ali Ibn 'Harmila, Szâlih Kubba Ibn Szabîh Ibn 'Amr, Mûnas Ibn 'Imrân al-Baszri, Abu 'Abdallâh Ibn Muslima, al-Fadhl Ibn 'Îsa ar-Rikâschi, Abu Zakarîja Jahja Ibn Aszfah, Abu-'l-'Husain Muhammad Ibn Muslim asz-Szâlihi, Abu Muhammad 'Abdallâh Ibn Muhammad Ibn al-'Hasan al-Châlidi, Muhammad Ibn Szadka, Abu-'l-'Husain 'Ali Ibn Zaid al-Ibâdhi,

Abu 'Abdallâh Muhammad Ibn al-Karrâm, Kulthûm Ibn 'Habib al-Marâi al-Baszri. Diejenigen aber, welche zur Seite wichen, so dass sie weder mit 'Ali in seinen Kämpfen, noch mit seinen Feinden waren, und welche sprachen: wir wollen uns nicht in den Strudel der Zwietracht stürzen, waren von den Gefährten 'Abdallâh Ibn 'Omar, Sâd Ibn Abu Wakkâsz, Muhammad Ibn Muslima al-Anszâri, Usâma Ibn Zaid Ibn 'Hâritha al-Kalbi, der Freigelassene des Gesandten Gottes; Kais Ibn Abu 'Hâzim aber sagte: ich bin mit 'Ali in allen seinen Lagen und Kämpfen gewesen, bis er am Tage von *Sziffîn* sprach: Fliehet zu den anderen Schaaren, fliehet zu denen, welche sagen, Gott und sein Gesandter haben gelogen, während ihr sprechet, Gott und sein Gesandter haben die Wahrheit gesprochen; da wusste ich, wie er über die allgemeine Uebereinstimmung dachte, und ich trennte mich von ihm.

II. Die Murdschia.

Der Ausdruck al-Irdschâ *) hat zwei Bedeutungen; die eine ist: *Nachsetzung*, man sagt nemlich: Ardschihi waachahu **) d. h. gieb ihm (und seinem Bruder) Zeit und setze ihn nach; und die zweite ist: *Hoffnung geben.* Was nun die Anwendung des Namens Murdschia auf die Sekte in der ersten Bedeutung anbetrifft, so ist sie richtig, denn sie setzten die That der Gesinnung und dem Glauben nach; aber auch in der zweiten Bedeutung ist sie deutlich, denn sie sagten, dass Ungehorsam beim Glauben nicht schade und Gehorsam beim Unglauben nicht nütze. Man sagt auch, dass al-Irdschâ [104] die Aufschiebung des Urtheils über einen, der eine schwere Sünde begangen hat, bis zur Auferstehung bedeute, so dass über ihn in der Welt kein Urtheil

*) Verbalnomen zu dem Particip Murdschi.

**) أرجه وأخاه

ausgesprochen werde, ob er zu den Bewohnern des Paradieses oder der Hölle gehören werde. Darnach wären die Murdschia und die Wa'îdîja zwei sich gegenüberstehende Sekten. Man sagt auch al-Irdschâ bedeute die Zurücksetzung 'Ali's von der ersten Stufe auf die vierte; darnach wären die Murdschia und die Schîa' sich gegenüberstehende Sekten. Von den Murdschia giebt es vier Klassen: Chawâridsch-Murdschia, Kadarîja-Murdschia, Dschabarîja-Murdschia und *reine* Murdschia. Zu den Kadarîja-Murdschia gehörte Muhammad Ibn Schubaib und afz-Szâlihi und al-Châlidi. Wir werden aber nur die Meinungen der *reinen* Murdschia hier aufzählen.

1. Die Jûnusîja.

Sie sind die Anhänger des Jûnus an-Numairi, welcher der Meinung war, dass der Glaube in der Kenntniss Gottes, in der Unterwerfung unter ihn, der Unterlassung des Stolzes gegen ihn und der Liebe im Herzen bestände, und dass derjenige, in welchem diese Eigenschaften vereinigt seien, ein Gläubiger sei; was es aber von Gehorsam ausser der Kenntniss gebe, gehöre nicht zum Glauben und seine Unterlassung schade der Wahrheit des Glaubens nicht, und es trete dafür keine Strafe ein, wenn der Glaube ein reiner und die Ueberzeugung eine wahrhafte sei. Er meinte ferner, dass Iblìs Kenntniss von Gott als dem *Einen* gehabt habe, nur dass er durch seinen Stolz gegen ihn ungläubig geworden sei: „Iblîs wollte nicht und war stolz und gehörte zu den Ungläubigen" (Sur. 2, 32.). Er sagte auch, in wessen Herz die Unterwerfung unter Gott und die Liebe zu ihm nach reiner Weise und sicherer Ueberzeugung Bestand habe, der weiche von ihm in Ungehorsam nicht ab, und wenn Ungehorsam von ihm ausgehe, so schade er seiner Reinheit und Ueberzeugung nicht, und der Gläubige gehe in das Paradies nur durch seine Reinheit und Liebe, nicht durch sein Handeln und seinen Gehorsam ein.

2. Die ʿObaidîja.

Sie sind die Anhänger des ʿObaid al-Mukattib*), von welchem erzählt wird, dass er gesagt habe, was ausser dem Götzendienste da sei, werde zweifelsohne (von Gott) verziehen, und dass dem Menschen, wenn er mit dem Bekenntniss der Einheit Gottes sterbe, die Sünden, welche er begangen und die Vergehungen, welche er auf sich geladen habe, nicht schadeten. Es berichtet aber al-Iamân von ʿObaid al-Mukattib und seinen Anhängern, dass sie gesagt haben, das Wissen Gottes höre nicht auf etwas Anderes-als-er zu sein, und sein Wort höre nicht auf etwas Anderes-als-er zu sein, und gleicherweise höre die Religion Gottes nicht auf etwas Anderes-als-er zu sein; und er war der Meinung, dass Gott nach ihrer Aussage die Gestalt eines Menschen habe, und er bezog darauf den Ausspruch Muhammad's: Adam ist nach der Gestalt des Barmherzigen geschaffen worden.

3. Die Ghassânîja. [105]

Sie sind die Anhänger des Ghassân Ibn al-Kûfi, welcher der Meinung war, dass der Glaube in der Kenntniss von Gott und seinem Gesandten und in dem Bekenntniss dessen bestehe, was Gott von dem durch den Gesandten Ueberbrachten (im Korân) offenbart habe, im Ganzen, nicht im Einzelnen, und dass der Glaube wachse und nicht vermindert werde. Er hatte die Ansicht, dass, wenn Jemand spräche: ich weiss wohl, dass Gott den Genuss des Schweines verboten hat, aber ich weiss nicht, ob das Schwein, welches er verboten hat, gerade dieses Schaaf oder ein anderes Thier ist, derselbe ein Gläubiger sei; und wenn er sage, dass Gott wohl die Wallfahrt nach der Kaʿba geboten habe, er nur nicht wisse, wo die Kaʿba sey, ob vielleicht in Indien, er gleichfalls

*) Mawâk. ٣٥٩ nennt ihn al-Mukadsdsib.

ein Gläubiger sei. Sein Zweck dabei war aber (zu zeigen), dass solche Annahmen Dinge seien, die ausser dem Glauben lägen, nicht dass er in diesen Dingen Zweifel habe, denn einen Verständigen lasse sein Verstand nicht zweifeln, nach welcher Seite die Kǎba liege, und der Unterschied zwischen dem Schwein und dem Schaaf sei offenbar. Es ist aber wunderbar, dass Ghassân von Abu ʿHanîfa seiner Lehre Gleichkommendes berichtete, und dass er ihn zu den Murdschia zählte. Vielleicht spricht er darin die Unwahrheit; aber in der That wurden Abu ʿHanîfa und seine Anhänger Murdschia der Sunna genannt, und viele Schriftsteller, welche die Ansichten verzeichnet haben, zählen ihn unter der Gesammtheit der Murdschia auf. Vielleicht ist aber der Grund davon, dass man von ihm, weil er den Glauben als die Fürwahrhaltung im Herzen, welche nicht vermehrt und nicht vermindert werde, erklärte, annahm, dass er die Handlung dem Glauben nachsetze. Wie wird aber der Mann, trotzdem dass er das Handeln gelernt hat, die Verwerfung des Handelns lehren? Er hatte einen anderen Grund, nemlich um den Kadarîja und Mǔtazila, welche in der ersten Zeit auftraten, zu widersprechen; die Mǔtazila nannten aber Alle, welche ihnen in Beziehung auf das Kadar entgegen waren Murdschia, und ebenso die Waʾîdîja von den Chawâridsch, so dass es nicht ferne liegt, dass der Beiname ihm nur von den beiden Sekten der Mǔtazila und der Chawâridsch angeheftet wurde. Gott aber ist der Allwissende!

4. Die Thaubânîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Thaubân al-Murdschi, welche der Meinung waren, der Glaube bestehe in der Kenntniss und dem Bekenntniss von Gott und seinen Gesandten und von allem, was dem Verstande nach zu thun nicht freistehe, wovon aber die Unterlassung dem Verstande nach freistehe, das gehöre nicht zum Glauben; und das gesammte Handeln setzte er dem

Glauben nach. Zu denen, welche seine Meinung behaupteten, gehören Abu Marwân Ghailân Ibn Marwân ad-Dimaschki und Abu Schamir und Muwais *) Ibn 'Imrân [106] und al-Fadhl ar-Rikaschi und Muhammad Ibn Schubaib und al-'Attâbi und Szâlih Kubba. Ghailân aber behauptete die Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch den Menschen, und in Beziehung auf das Imâmat, dass es auch einem Nicht-Kuraischi zukommen könne, und dass jeder, welcher an dem Korân und an der Sunna festhalte, desselben würdig sei, dass es aber nur durch das übereinstimmende Urtheil der Gemeinde übertragen werde; das Wunderbare dabei ist, dass die Gemeinde darin übereinstimmt, dass es einem Nicht-Kuraischi nicht zukomme; und dadurch werden die Hilfsgenossen mit ihrem Anspruche abgewiesen (wenn sie sagen): von uns ein Amîr und von euch ein Amîr. Ghailân vereinigte aber so die drei Eigenschaften eines Kadari, Murdschi und Châridschi. Die Genossenschaft Derer nun, welche wir vorhin angeführt haben, war der übereinstimmenden Meinung, dass, wenn Gott einem Ungehorsamen bei der Auferstehung verziehe, er einem jeden ungehorsamen Gläubigen in gleicher Lage verzeihen würde, und wenn er Einen aus der Hölle entliesse, er denjenigen, der in gleicher Lage sei, entlassen würde; es ist aber wunderbar, dass sie die Behauptung, dass die Gläubigen von den Bekennern der Einheit ohne Zweifel aus der Hölle herauskämen, nicht bestimmt aussprachen. Es wird von Mukâtil Ibn Sulaimân berichtet, dass der Ungehorsam dem Bekenner der Einheit und des Glaubens nicht schade, und dass ein Gläubiger in die Hölle nicht eingehe. Das Wahre der Ueberlieferung von ihm ist aber, dass der ungehorsame Gläubige am Tage der Auferstehung auf der Brücke, welche über der Mitte der Hölle sich befin-

*) Mawâk. S. ٣٩٠ und Cod. B des britischen Museums nennen ihn Jûnus, vrgl. noch oben S. 61.

det, bestraft werde, indem das Feuer der Hölle und ihre Flamme ihn erreiche, so dass er nach Maassgabe seines Ungehorsams Schmerzen erleide, dann aber ins Paradies eingehe, wie eine Beere auf der Pfanne, die im Feuer brenne. Von Bischr Ibn 'Attâb al-Marîsi wird berichtet, dass er gesagt habe, wenn Gott die schweren Sünder in die Hölle habe kommen lassen, so würden sie dieselbe verlassen, nachdem sie für ihre Vergehungen gestraft wären, denn der ewige Aufenthalt darin sei eine Absurdität und wider die Gerechtigkeit. Man erzählt, der erste Murdschi sei al-ʿHasan Ibn Muĥammad Ibn 'Ali Ibn Abu Tâlib gewesen, und er habe über das Irdschâ die Schriften an die grossen Städte geschrieben, nur dass er die That dem Glauben nicht nachgesetzt habe, wie es die Jûnusîja und die ʿObaidîja unter den Murdschia behaupten; er urtheilte aber, dass der einer schweren Sünde Schuldige nicht ungläubig sei, da die Handlungen des Gehorsams und das Unterlassen des Ungehorsams nicht ein Grundbestandtheil des Glaubens wären, so dass mit ihrem Schwinden der Glaube schwinde.

5. Die Tûmanîja. [107]

Sie sind die Anhänger des Abu Mu'âds at-Tûmani, welcher der Meinung war, dass der Glaube das sei, was vor dem Unglauben bewahre, und die Bezeichnung von Eigenschaften, durch deren Aufgeben der Aufgebende ungläubig werde; wenn er auch nur eine von diesen Eigenschaften aufgebe, so sei er ungläubig, aber eine einzelne dieser Eigenschaften werde nicht Glaube, auch nicht ein Theil des Glaubens genannt; von jedem Ungehorsam, klein oder gross, behaupteten die Muslimûn aber nicht mit Uebereinstimmung, dass er ungläubig mache, sein Vollbringer werde nicht ein Gottloser genannt, aber man sage: er begeht eine Gottlosigkeit und ist ungehorsam. Er behauptete ferner, diese Eigenschaften seien die Kenntniss, das Fürwahrhalten, die Liebe, die Aufrichtigkeit und das Bekenntniss dessen, was der Prophet verkündet habe. Er sagte: wer das Gebet und das Fasten unterlässt, indem

er das für erlaubt hält, ist ungläubig, wenn er es aber nach ausdrücklicher Bestimmung unterlässt, ist er nicht ungläubig; und wer einen Propheten tödtet oder schlägt, ist ungläubig, nicht wegen des Tödtens und Schlagens sondern wegen der Leichtfertigkeit und der Feindschaft und des Zornes. Zu dieser Ansicht neigten auch Ibn ar-Rawandi und Bischr al-Marîsi, indem sie sagten, der Glaube sei das Fürwahrhalten im Herzen und mit der Zunge zusammengenommen, und der Unglaube sei das Verneinen und Läugnen; die Anbetung der Sonne, des Mondes und der Götzenbilder sei nicht Unglaube selbst, sondern ein Zeichen des Unglaubens.

6. Die Szâliḥîja.

Sie sind die Anhänger des Szâliḥ Ibn ʾAmr afz-Szâliḥi und Muḥammad Ibn Schubaib und Abu Schamir und Ghailân, welche alle die Ansichten der Kadarîja und Murdschia vereinigen; und obwohl wir uns die Bedingung gestellt, nur die Ansichten der *reinen* Murdschia anzuführen, so schien es uns doch bei diesen wegen ihrer Abweichung von den Murdschia in mancherlei Dingen angemessen (sie zu erwähnen). Was nun afz-Szâliḥi anbetrifft, so behauptete er, der Glaube sei die Kenntniss Gottes im Allgemeinen, und das ist, dass die Welt gewiss einen Schöpfer habe, und der Unglaube sei die Unkenntniss desselben im Allgemeinen. Er sagte: die Behauptung dessen, der „ein Dritter von Drei" ausspricht, ist kein Unglaube, es wird aber nur von einem Ungläubigen öffentlich ausgesprochen; und er war der Meinung, dass die Kenntniss Gottes die Liebe und Unterwürfigkeit gegen ihn sei, und dass dies mit dem Nichtanerkennen des Gesandten bestehen könne; und dem Verstande nach sei es zulässig, dass man an Gott glaube und an den Gesandten nicht glaube, nur habe der Prophet ausgesprochen: derjenige, welcher nicht an mich glaubt, glaubt auch nicht an Gott. Er meinte ferner, das Gebet gehöre nicht zum Dienste Gottes, der Gottesdienst bestände nur im Glauben an ihn, und das

sei die Kenntniss seiner, nemlich *eine* Eigenschaft, welche weder vermehrt noch vermindert werde; und ebenso sei der Unglaube *eine* Eigenschaft, welche weder vermehrt noch vermindert werde. Was den Kadari-Murdschi Abu Schamir [108] anbetrifft, so war seine Meinung, dass der Glaube in der Kenntniss von Gott, der Liebe zu ihm und der Unterwürfigkeit gegen ihn im Herzen und in dem Bekenntniss über ihn bestehe, dass er Einer sei, dem Nichts gleiche, so lange nicht das Zeugniss der Propheten über ihn feststände; wenn aber das Zeugniss feststehe, so gehöre das Bekenntniss über sie und das Fürwahrhalten derselben zum Glauben; die Kenntniss aber und das Bekennen dessen, was sie von Seiten Gottes verkündet hätten, gehöre nicht zu dem eigentlichen Glauben, und jede Eigenschaft von den Eigenschaften, welche den Glauben ausmachen, sei nicht der Glaube auch nicht ein Theil des Glaubens; wenn sie aber vereinigt wären, seien sie alle zusammen der Glaube; und Bedingung bei den Eigenschaften des Glaubens sei die Kenntniss der Gerechtigkeit, worunter er die Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch den Menschen verstand, so dass nicht irgend etwas davon auf Gott übertragen werde. Ghailân Ibn Marwân aber von den Kadarîja-Murdschia war der Ansicht, dass der Glaube die zweite Kenntniss von Gott und die Liebe und Unterwürfigkeit gegen ihn sei und das Bekenntniss dessen, was der Gesandte verkündet habe, und dessen, was von Gott stamme; die erste Kenntniss sei eine natürliche, nothwendige; die Kenntniss nemlich ist seiner Grundlehre gemäss eine doppelte, die natürliche, das ist, dass man wisse, dass die Welt wie auch der Mensch selbst einen Schöpfer habe, und diese Kenntniss werde nicht Glaube genannt; Glaube sei nur die zweite Kenntniss, welche angeeignet werde.

Zum Schluss das Verzeichniss der Männer der Murdschia, wie sie überliefert werden: al-ʿHasan Ibn Muħammad Ibn ʾAli Ibn Abu Tâlib, Săîd Ibn Dschubair, Talik Ibn ʿHabîb, ʾAmr Ibn Murra, Muħârib Ibn Dithâr, Mukâtil Ibn Sulaimân,

Dsarr, **ʾAmr Ibn Dsarr**, **ʿHammâd Ibn Abu Sulaimân**, **Abu ʿHanîfa**, **Abu Jûsuf**, **Muhammad Ibn al-ʿHasan**, **Kudaid Ibn Dschaʾfar**. Alle diese waren Imâme der Ueberlieferung, welche die schweren Sünder wegen der Sünde nicht für Ungläubige erklärten, und ihr ewiges Bleiben in der Hölle nicht annahmen, im Gegensatze gegen die **Chawâridsch** und die **Kadarîja**.

Drittes Kapitel.

Die Schîa.

Sie sind diejenigen, welche vorzugsweise dem **ʾAli** anhingen und sein Imâmat und sein Chalifat nach einem offenbaren oder verborgenen Zeugnisse und Auftrage (Gottes) behaupteten, und welche den Glaubenssatz hatten, dass das Imâmat seinen Nachkommen nicht zu entziehen sei, wenn es aber (einem solchen) entzogen werde, so geschehe das durch Ungerechtigkeit der Anderen oder durch Furchtsamkeit von seiner Seite. Sie sagten: das Imâmat sei nicht ein gewöhnlicher Beruf, so dass er durch die Wahl des grossen Haufens zu übertragen und der Imâm durch die Berufung desselben anzustellen sei, sondern es sei eine Sache, die mit den Grundlehren zusammenhänge, [109] ein Grundpfeiler des Glaubens, welchen der Gesandte nicht habe vernachlässigen und hintenanstellen, auch nicht dem grossen Haufen überlassen und anheimgeben können; und es ist ihnen allen die Behauptung gemeinsam, dass (für den Imâm) eine Bezeichnung und ein Zeugniss nothwendig sei, ebenso die Annahme, dass die Imâme sich aller grossen und kleinen Sünden enthalten müssten, und die Behauptung des Anschlusses und der Lossagung in Wort, That und Glauben, ausgenommen im Zustande der *Furcht*. Einige der **Zaidîja** wichen jedoch hierin ab. Ueber die Weiterführung des Imâmats aber ist unter ihnen viel verhandelt worden und viel Abweichung, und bei jeder Weiterführung und bei jedem Stehenbleiben (in Betreff des Imâ-

mats) giebt es (verschiedene) Meinung und Lehre und Irrthum. Sie zerfallen in fünf Sekten: die Kaisânîja, die Zaidîja, die Imâmîja, die Ghulâ und die Ismâ'îlîja. Einige von ihnen neigen sich in den Grundlehren der Ansicht der Mu'tazila zu, Einige von ihnen der Sunna und Einige von ihnen der Verähnlichung (Gottes mit dem Menschen).

I. Die Kaisânîja.

Sie sind die Anhänger des Kaisân, des Freigelassenen von dem Fürsten der Gläubigen 'Ali, und, wie überliefert wird, des Schülers von dem Herrn Muhammad Ibn al-'Hanafîja, von welchem man den überschwänglichen Glauben hatte, dass er alle Wissenschaften innegehabt und von den beiden Herren alle Geheimnisse sich erworben habe, nemlich die Wissenschaft der allegorischen Erklärung und des mystischen Sinnes, die Wissenschaft der (himmlischen) Sphären und der Seelen. Gemeinsam war ihnen die Behauptung, dass der Glaube im Gehorsam gegen einen Menschen (den Imâm) bestehe, welche Behauptung sie dahin trieb, die gesetzlichen Fundamente, als da sind Gebet, Fasten, Allmosen, Wallfahrt und Anderes in allegorischer Weise auf Menschen zu deuten, so dass es Einige von ihnen zur Unterlassung der gesetzlichen Bestimmungen führte, nachdem sie zum Gehorsame gegen einen Menschen gelangt waren, Andere zum Unsicherwerden im Glauben an die Auferstehung, Andere zur Behauptung der Seelenwanderung, der Einwohnung Gottes, und der Rückkehr nach dem Tode. Was aber denjenigen anbetrifft, welcher bei *einem* (Imâm) stehen bleibt, indem er glaubt, dass er nicht sterbe, und dass es nicht möglich sei, dass er sterbe, bis dass er wiederkehre; und denjenigen, welcher das Imâmat in Wirklichkeit auf einen Anderen überträgt, dann aber über ihn schwach wird und in Betreff seiner hängen bleibt; und denjenigen, welcher die Bestimmung des Imâmats für sich in Anspruch nimmt ohne von dem Stammbaume zu sein — sie Alle sind Betäubte,

Verworfene; und was denjenigen anbetrifft, welcher die Ueberzeugung hat, dass der Glaube Gehorsam gegen einen Menschen sei, und welcher doch keinen Menschen, also auch keinen Glauben hat — bewahre uns Gott vor Verwirrung und vor dem Mangel nach der Fülle!

1. Die Muchtârîja.

Sie sind die Anhänger des al-Muchtâr Ibn 'Obaid, welcher Châridschi, dann Zubairi, dann Schîi' und Kaisâni wurde. [110] Er behauptete, dass das Imâmat nach 'Ali dem Muḥammad Ibn al-'Hanafîja zukomme, nach anderer Ueberlieferung aber erst nach al-'Hasan und al-'Husain; er berief die Menschen zu ihm und machte bekannt, dass er zu seinen Leuten und Werbern gehöre, und erwähnte viele eitele Wissenschaften, die er ihm zuschrieb. Als aber Muḥammad Ibn al-'Hanafîja das in Erfahrung gebracht hatte, sagte er sich von ihm los und machte seinen Anhängern bekannt, dass er die Menschen darin nur täusche, damit seine Sache Fortgang habe und die Menschen sich um ihn sammelten. Es knüpfte sich aber bei ihm Alles an zwei Dinge, erstens an seine Beziehung zu Muḥammad Ibn al-'Hanafîja, was das Wissen und die Berufung anlangt, und zweitens an sein Bestreben den al-'Husain zu rächen, und an seine bei Tag und Nacht unausgesetzte Beschäftigung mit der Bekämpfung der Ungerechten, welche den Mord des al-'Husain herbeiführten. Zu der Lehre des al-Muchtâr gehörte aber, dass er eine *Sinnesänderung* bei Gott für möglich hielt, und diese Sinnesänderung hatte bei ihm verschiedene Bedeutungen; die Sinnesänderung im Wissen besteht darin, dass ihm das Gegentheil von dem klar wird, was er wusste, — ich meine, kein Verständiger wird diesem Glauben beistimmen; die Sinnesänderung im Wollen darin, dass ihm das Rechte als Gegentheil von dem erscheint, was er gewollt und bestimmt hat; und die Sinnesänderung im Befehl darin, dass er etwas gebietet, dann aber nachher das Gegentheil davon gebietet, — Einer, welcher die Abroga-

tion nicht für zulässig hielt, meinte also, dass die verschiedenen Gebote in den verschiedenen Zeiten eins nach dem anderen umgewandelte seien. Al-Muchtâr kam aber zur Annahme der Behauptung dieser Aenderung nur, weil er sich das Wissen von zukünftigen Zuständen anmasste, sei es durch eine Offenbarung, die ihm zugekommen, sei es durch eine Botschaft von Seiten des Imâm. So geschah es, dass er, wenn er seinen Anhängern das Eintreten einer Begebenheit verheissen hatte, und die Wirklichkeit mit seinem Worte zusammentraf, dieses als Beweis für die Richtigkeit seiner Verkündigung angab; wenn die Wirklichkeit aber nicht übereinstimmte, so sagte er: es hat eurem Herrn anders gefallen; und er machte keinen Unterschied zwischen der *Abrogation* und der *Aenderung*. Er sagte: wenn die Abrogation bei den Gesetzen zulässig ist, so ist auch die Aenderung bei den Mittheilungen zulässig. Man erzählt auch, dass der Herr Muhammad Ibn al-ʿHanafîja sich von al-Muchtâr lossagte, als er erfuhr, dass er den Menschen verwirrte Begriffe darüber beigebracht habe, dass er zu seinen Werbern und seinen Leuten gehöre; sowie dass er sich der Irrthümer wegen lossagte, welche al-Muchtâr aufbrachte, verderbliches allegorisches Zeug und aufgeputzte Lügen. Zu seinen Lügen gehörte, dass er einen alten Sessel besass, den er mit gestickter Seide bedeckt und mit allerlei Zierrath geschmückt hatte, und behauptete, derselbe gehöre zu den Geräthen des Fürsten der Gläubigen ʾAli, [111] und vertrete bei uns die Stelle der Bundeslade der Banu Isrâîl; und wenn er zum Kampfe gegen seine Feinde ging, stellte er denselben frei und offen vor die Schlachtlinie hin, und sprach: Kämpfet und euer ist der Sieg und der Triumph, dieser Sessel vertritt bei euch die Stelle der Bundeslade bei den Banu Isrâîl, und in ihm befindet sich die Majestät (Schechina) und die Furcht (Gottes), und die Engel steigen von oben zu eurer Hilfe herab. Die Geschichte von den weissen Tauben, welche in der Luft erschienen, nachdem er seinen Leuten verkündigt hatte, dass die

Engel in der Gestalt weisser Tauben herabsteigen würden, ist bekannt; auch die rythmischen Reden, welche er verfasste, sind als frostiges Machwerk allgemein bekannt. Dass er sich auf Muhammad Ibn al-ʿHanafîja bezog, dazu veranlasste ihn der gute Glaube der Menschen an diesen und die Liebe, womit Aller Herzen gegen denselben erfüllt waren. Dieser Herr aber hatte vieles Wissen, ausgezeichnete Kenntniss, scharfen Verstand und klare Einsicht in die Folgen; er, den schon der Fürst der Gläubigen mit den Verhältnissen der Verkündigungen (in öffentlichen Dingen) bekannt, und mit den Wegen der Wissenschaften vertraut gemacht hatte; er, welcher die Abgeschlossenheit gewählt und das Dunkel dem Bekanntsein vorgezogen hatte. Man sagt auch, dass er mit der Wissenschaft des Imâmats betraut gewesen sei, bis das Anvertraute zu den Berechtigten gekommen sei, und dass er die Welt nicht eher verlassen, bis er es in seinem Bestehen festgestellt. Der Herr al-ʿHimjari aber und Kuthajjir, der Dichter, gehörten zu denen, die ihm anhingen. Kuthajjir hat über ihn folgende Verse gesprochen:

Ja, vier der Imâme sind's, vier Herrn des Rechtes,
Die Gott in dem Stamm Kuraisch huldvoll erweckt hat;
'Ali und desselben Stamm's drei wackre Söhne,
Die keines Gebrechens Mal, kein Fehl befleckt hat.
Der *Eine*, im Glauben rein, voll hehrer Wahrheit,
Der *Andre*, den Karbalâ uns nun verdeckt hat;
Und *Er*, der des Todes Trunk nicht eher kostet,
Bis seiner Beritt'nen Fahn' hoch er gereckt hat,
Ja *Er*, in der Einsamkeit Ridhwa's verborgen,
Wo lang' er des Honigseims und Quells geschmeckt hat.

Der Herr al-ʿHimjari aber glaubte auch, dass er nicht gestorben sei, und dass er im Berge Ridhwa zwischen einem Löwen und Parder weile, die ihn beschützen, und dass bei ihm zwei reichliche Quellen seien, die Wasser und Honig strömen, und dass er nach seiner Verborgenheit zurückkehren und die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen werde, wie sie (jetzt) mit Ungerechtigkeit erfüllt sei. Und er war der Erste in Betreff der Bestimmung

über die Verborgenheit (des Imâm) und die Wiederkehr nach der Verborgenheit, [112] welche die Schîå aufstellten, und es verbreitete sich dieselbe unter einem Theil der Sekte, bis sie zum Glaubensartikel und Fundamente der Lehre der Schîå wurde. Dann wurden die Kaisânîja nach dem Hinscheiden des Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja verschiedener Ansicht und jede Verschiedenheit wurde zu einer besonderen Lehre.

2. Die Hâschimîja.

Sie sind diejenigen, welche dem Abu Hâschim Ibn Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja folgten, und behaupteten, dass Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja zur Barmherzigkeit Gottes und seiner Gnade eingegangen sei, das Imâmat aber von ihm auf seinen Sohn Abu Hâschim übergegangen sei. Sie behaupten, jener habe diesem die Geheimnisse der Wissenschaften eröffnet, und ihn mit den Wegen der Zusammenstimmung der (himmlischen) Sphären mit den Seelen und der Bedeutung der Offenbarung nach der allegorischen Erklärung und der Bildung des Aeusserlichen gemäss dem Inneren vertraut gemacht. Sie sind der Meinung, dass jedes Aeusserliche ein Innerliches habe, jede Person einen Geist, jede Offenbarung einen allegorischen Sinn, jedes Abbild in dieser Welt eine Wirklichkeit in jener Welt habe, und dass das, was in den Sphären von den Kenntnissen und den Geheimnissen zerstreut sei, in der menschlichen Persönlichkeit vereinigt sei; und das sei das Wissen, welches ʾAli seinem Sohne Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja ganz besonders mitgetheilt habe, und der habe dieses Geheimniss seinem Sohne Abu Hâschim mitgetheilt, und jeder, in welchem dieses Wissen vereinigt sei, der sei in Wahrheit der Imâm. Nach Abu Hâschim theilten sich aber seine Anhänger in fünf Sekten. Eine Sekte behauptete, dass Abu Hâschim gestorben sei, nachdem er sich von Syrien in das Land von Scharâ begeben hatte, und dass er zu Gunsten des Muḣammad Ibn ʾAli Ibn ʾAbdallâh Ibn ʾAbbâs testamentirt habe, und

das Vermächtniss bei seiner Familie geblieben sei, bis das Chalifat an Abu-'l-Abbâs kam. Sie behaupten, dass jene wegen der ununterbrochenen Abstammung ein Recht auf das Chalifat gehabt haben, denn als der Gesandte Gottes gestorben sei, habe sein Oheim al-'Abbâs das erste Anrecht auf die Erbschaft gehabt. Eine andere Sekte war der Ansicht, dass das Imâmat nach dem Tode des Abu Hâschim dem Sohne seines Bruders al-ʿHasan Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn al-Hanafîja gebühre. Eine andere Sekte war der anderen Meinung, dass Abu Hâschim zu Gunsten seines Bruders Ali Ibn Muhammad und Ali zu Gunsten seines Sohnes al-ʿHasan testamentirt haben, so dass nach ihrer Ansicht das Imâmat bei den Banu-'l-ʿHanafîja geblieben und nicht zu Anderen übergegangen sei. Eine andere Sekte behauptete, dass Abu Hâschim zu Gunsten des Abdallâh Ibn Amr Ibn ʿHarb al-Kindi testirt habe, und dass das Imâmat von den Banu Hâschim auf Abdallâh gekommen [113], und der Geist des Abu Hâschim auf ihn übergegangen sei; aber der Mann kehrte nicht zum Wissen und zur Religiösität zurück, und es erfuhren Einige aus der Mitte des Volkes seine Falschheit und Lüge, da wandten sie sich von ihm ab, und behaupteten das Imâmat des Abdallâh Ibn Muâwîja Ibn Abdallâh Ibn Dschâfar Ibn Abu Tâlib. Es gehörte zur Lehre des Abdallâh, dass die Geister von einer Persönlichkeit zur anderen übergehen, und dass der Lohn und die Strafe auf diese Persönlichkeiten kommen, seien es menschliche oder thierische Persönlichkeiten. Er behauptet, der Geist Gottes sei von einem zum anderen gewandert, bis er zu ihm gekommen sei, und in ihm wohne, und er beanspruchte die Göttlichkeit und das Prophetenthum zugleich, sowie dass er das Verborgene wisse; seine Anhänger, die Thoren, beteten ihn demnach an und läugneten die Auferstehung, weil sie glaubten, dass die Seelenwanderung in der Welt und der Lohn und die Strafe bei diesen Persönlichkeiten stattfinde. Er erklärte nem-

lich den Ausspruch Gottes: „über diejenigen, welche glauben und die guten Werke verrichten, kommt keine Verschuldigung bei dem, was sie geniessen" (Sur. 5, 94.) allegorisch dahin, dass derjenige, welcher zum Imâm gelange und ihn kenne, der Schuld bei allem, was er geniesse, entnommen werde und zur Vollkommenheit gelange. Von ihm haben die Churramîja und die Mazdakîja in ʾIrâk ihren Ursprung; es kam aber ʾAbdallâh in Churâsân um, und seine Genossen trennten sich. Einige von ihnen behaupteten, dass er noch lebe, nicht gestorben sei und wiederkehren werde; Andere sagten: nein, er ist gestorben, und sein Geist ist auf Isḥak Ibn Zaid Ibn al-ʿHârith al-Anẓâri übergegangen; das sind die ʿHârithîja, welche das Verbotene erlaubten, und ein Leben führten, wie wenn sie keine gesetzliche Verpflichtung hätten. Zwischen den Anhängern des ʾAbdallâh Ibn Muâwîja und den Anhängern des Muḥammad Ibn ʾAli war aber heftiger Streit über das Imâmat, denn Jeder von Beiden machte auf das Vermächtniss des Abu Hâschim Anspruch, und das Vermächtniss beruhte nicht auf einem Fundamente, worauf man Vertrauen hatte.

3. Die Bunânîja.

Sie sind die Anhänger des Bunân Ibn Simân an-Nahdi*), welche die Uebertragung des Imâmats von Abu Hâschim auf jenen behaupteten. Er gehörte zu den Ghulâ, welche die Gottheit ʾAli's, des Fürsten der Gläubigen, behaupteten. Er sagte: es wohnte in ʾAli ein göttlicher Theil, der mit seinem Körper vereinigt war, und durch ihn wusste er das Verborgene, wenn er die kommenden Dinge vorher verkündigte und seine Verkündigung richtig war; durch ihn bekämpfte er die Ungläubigen und

---

*) Mawâk. S. ٣٤٤ wird Bunân mit seinen Anhängern gleichfalls zu den Ghulâ gezählt und noch at-Tamîmi und al-Jamani genannt.

ihm wurde der Sieg und der Triumph; durch ihn riss er das Thor von Chaibar heraus und [114] von ihm hat er (ʾAli) gesagt: „bei Gott! ich habe das Thor von Chaibar nicht durch körperliche Kraft, und nicht durch eine aus leiblicher Nahrung hervorgebrachte Bewegung herausgerissen, sondern ich habe es durch eine überirdische Kraft, welche durch das Licht ihres Herrn leuchtete, herausgerissen." Die überirdische Kraft war also in seiner Seele wie die Leuchte in dem Fenster und das göttliche Licht wie das Licht in der Leuchte. Er hat behauptet, ʾAli werde oft zu gewisser Zeit erscheinen, und dass in dem Ausspruche Gottes: „Erwarten sie etwa nur, dass Gott in dem Schatten der Wolken zu ihnen kommen werde?" (Sur. 2, 206.), ʾAli gemeint sei; er sei es, der in dem Wolkenschatten kommen werde, und der Donner sei seine Stimme, der Blitz sein Lachen. Ferner masste sich Bunân an, dass der göttliche Theil durch eine Art Seelenwanderung auf ihn übergegangen sei und er deshalb des Imâmates und des Chalifates würdig sei; und dies sei der Theil, wodurch Adam der Anbetung der Engel würdig geworden sei. Er war auch der Meinung, dass der Gegenstand seiner Verehrung die Gestalt eines Menschen habe Glied für Glied, Theil für Theil; und er sagte, er werde ganz und gar untergehen, ausgenommen sein Antlitz, wegen des göttlichen Ausspruches: „Jedes Ding geht zu Grunde ausgenommen sein Antlitz" (Sur. 28, 88.). Aber ungeachtet dieser schmählichen Verworfenheit schrieb er an Muhammad Ibn ʾAli Ibn al-ʿHusain al-Bâkir, und lud ihn zu sich ein, und in seinem Briefe stand: Sei Heil, und du bist Heil, und bist über das Heil erhaben, aber du weisst nicht, wo Gott das Prophetenamt hinverlegt. Al-Bâkir aber befahl, dass der Bote sein Papier, was er gebracht, verzehre; er that es und starb sogleich. Der Name des Boten war ʿOmar Ibn Abu ʾAfîf. Es hatten sich aber bereits eine Menge um Bunân Ibn Simʾân gesammelt und waren seiner Lehre ergeben, da tödtete ihn deswegen Châlid Ibn ʾAbdallâh al-Kasri.

4. Die Rizâmîja.

Sie sind die Anhänger von Rizâm, dem Sohne eines unbekannten Vaters, und liessen das Imâmat von ʾAli auf seinen Sohn Muḣammad, dann auf dessen Sohn Abu Hâschim, dann von ihm auf ʾAli Ibn ʾAbdallah Ibn ʾAbbâs durch Vermächtniss übergehen, dann führten sie es weiter auf Muḣammad Ibn ʾAli, und Muḣammad testirte zu Gunsten seines Sohnes Ibrahîm, des Imâms; und der war der Gefährte des Abu Muslim, welcher ihn zu sich berief und sein Imâmat behauptete. Sie traten hervor in Churâsân in den Tagen des Abu Muslim, so dass gesagt wurde, dass Abu Muslim dieser Lehre anhänge, weil sie das Imâmat auf Abu Muslim übertrügen; da sprachen sie zu ihm: übernimm das Imâmat; und sie behaupteten die Einwohnung des Geistes Gottes in ihm; und deswegen habe [115] er (Gott) ihn gegen die Banu Umajja unterstützt, bis er sie sämmtlich getödtet hatte. Sie behaupteten auch die Seelenwanderung der Geister. Al-Mukannaʾ aber, welcher gemäss den Lügen, die er vorbrachte, die Gottheit für sich in Anspruch nahm, war im Anfange dieser Lehre zugethan, und es folgten ihm die Mubajjidha (Weissgekleidete) nach jenseit des Oxus. Und diese sind eine Klasse von den Churramîja, welche die Verwerfung der Gebote lehren, und behaupten, die Religion bestände lediglich in der Erkenntniss des Imâms. Einige von ihnen sind der Ansicht, dass die Religion in zwei Dingen bestehe, Erkenntniss des Imâms und Leistung der Treue; und dass derjenige, welchem die beiden Stücke zukommen, zum Zustande der Vollkommenheit gelangt, und aller gesetzlichen Verpflichtung enthoben sei. Zu ihnen gehören auch solche, welche das Imâmat auf Muḣammad Ibn ʾAli Ibn ʾAbdallâh Ibn ʾAbbâs von Abu Hâschim Ibn Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja durch Vermächtniss und auf keinem anderen Wege kommen lassen. Abu Muslim Szâḣib ad-Daula war im Anfange der Lehre der Kaisânîja zu-

zugethan und hatte von ihren Werbern die Wissenschaften, welche ihnen eigenthümlich waren, erlernt und er erfuhr von ihnen, dass diese Wissenschaften ihnen nur anvertraut seien; er suchte aber denjenigen, welcher selbstständig darin wäre, und schickte darum an afz-Szâdik Dschaʾfar Ibn Muhammad die Botschaft: ich verkündige das Wort, und rufe die Menschen von der Herrschaft der Banu Umajja zu der Herrschaft der *Familie des Hauses* (des Propheten), und wenn du damit zufrieden bist, so bedarf es weiter nichts für dich. Es antwortete ihm aber afz-Szâdik: du bist nicht mein Mann, und die Zeit ist nicht meine Zeit. Da wandte er sich zu Abu-'l-ʾAbbâs Ibn Muhammad, und bekleidete ihn mit dem Chalifate.

II. Die Zaidîja.

Sie sind die Anhänger des Zaid Ibn ʾAli Ibn al-ʿHusain Ibn ʾAli, und liessen das Imâmat in den Nachkommen der Fâtima weitergehen, und hielten es nicht für zulässig, dass es auf Andere übergehe; nur waren sie der Meinung, es könne jeder Fâtimi, welcher verständig, enthaltsam, tapfer, freigebig sei, und mit dem Anspruch des Imâmats aufgetreten sei, ein Imâm sein, dem Gehorsam gebühre, gleichviel ob er von al-ʿHasan oder von al-ʿHusain abstamme. Deswegen behauptete eine Parthei von ihnen das Imâmat des Muhammad und des Ibrahîm, der beiden Imâme, der beiden Söhne des ʾAbdallah Ibn al-ʿHasan Ibn al-ʿHasan Ibn ʾAli, welche in den Tagen al-Manfzûr's auftraten und darüber getödtet wurden; sie halten nemlich das Auftreten zweier Imâme, welche beide jene Eigenschaften in sich vereinigen, an zwei Orten für zulässig, und einem Jeden von beiden gebühre Gehorsam. Nachdem aber Zaid Ibn ʾAli jene Lehre angenommen hatte, [116] wollte er die *Wurzeln* (Grundlehren) und die *Zweige* (Folgerungen) sich aneignen, um durch die Wissenschaft geschmückt zu sein; er wurde also in den *Wurzeln* der Schüler des

Wâfzil Ibn 'Atâ al-Ghazzâl, des Hauptes der Mu'tazila, obwohl Wâfzil glaubte, dass sein Urgrossvater 'Ali Ibn Abu Tâlib bei dem Kampfe, welcher zwischen ihm und den Theilnehmern an der *Kameelschlacht* und den Leuten von *Syrien* (in der Schlacht bei Szif-fìn) stattfand, nicht ganz in der Ordnung gehandelt habe, und dass eine der beiden Partheien sich der Sünde *nicht an sich selbst* schuldig gemacht habe. Er erlernte von ihm also die Lehre der Mu'tazila und alle seine Genossen wurden Mu'tazila. Es gehörte aber zu seiner Lehre, dass das Imâmat des (in der Vorzüglichkeit) Uebertroffenen trotz des Vorhandenseins des Vorzüglichsten zulässig sei. Er sagte demnach: 'Ali Ibn Abu Tâlib war der Vorzüglichste der *Gefährten*, nur dass das Chalifat dem Abu Bakr übertragen wurde einer Angemessenheit wegen, die man ins Auge fasste, und eines den Glauben angehenden Grundes wegen, den man berücksichtigte, nemlich der Beschwichtigung des Hasses der Zwietracht und der Besänftigung der Gemüther des Volkes wegen; denn die Zeit der Kämpfe, welche in den Tagen des Prophetenthums stattfanden, war eben erst vorüber, und das Schwert des Fürsten der Gläubigen 'Ali war noch nicht trocken von dem Blute der Götzendiener unter den Kuraischi, und der Hass in der Brust des Volkes suchte Rache, wie sie auch beschaffen sein mochte, so dass die Herzen ihm nicht ganz und gar zugeneigt waren, und die Nacken sich nicht völlig unter ihn beugen wollten; es war also angemessen, dass bei diesem Zustande Jemand auftrat, den sie als einen sanften und menschenfreundlichen Mann kannten, als in den Jahren vorgerückt, als einen der Aeltesten im Islâm und der Freundschaft mit dem Gesandten Gottes; nur als er während seiner Krankheit, an welcher er starb, damit umging 'Omar Ibn al-Chattâb mit der Herrschaft zu bekleiden, siehst du, dass die Leute Geschrei erhoben und sprachen: wahrlich du hast einen bösen und harten Mann zu unserem Herrscher gemacht; sie waren nemlich mit dem Fürsten der Gläubigen 'Omar wegen seiner Heftigkeit und Grausamkeit

und Strenge in Betreff der Religion und Härte gegen die Feinde nicht zufrieden, bis Abu Bakr sie beruhigte; und so war es zulässig, dass der Uebertroffene Imâm wurde, obwohl der Vorzüglichste vorhanden war; aber sie wandten sich wiederholt an ihn bei den Urtheilen und er entschied mit seinem Urtheil in den Angelegenheiten. Als aber die Schîa von Kufa diese seine Ansicht hörten und erfuhren, dass er sich nicht von den beiden Schaich's (Abu Bakr und 'Omar) lossage, lehnten sie sich gegen ihn auf, bis sein Schicksal ihn traf, und sie wurden Râfidha genannt. Zwischen ihm und zwischem seinem Bruder Muhammad al-Bâkir fand ein Streit statt nicht in dieser Beziehung, [117[sondern sofern er Schüler des Wâfzil Ibn 'Atâ geworden war, und die Wissenschaft von dem erlernt hatte, welcher es für möglich erklärte, dass sein Urgrossvater bei dem Kampfe gegen die Bundbrüchigen und Gottlosen und diejenigen, welche über das Kadar anders als die *Familie des Hauses* lehrten, Sünde auf sich geladen habe, und sofern er die Auflehnung für eine Bedingung erklärte, dass der Imâm Imâm sei, bis dass er eines Tages zu ihm sagte: nach Maassgabe deiner Lehre ist dein Vater kein Imâm gewesen, denn er hat sich niemals aufgelehnt und der Auflehnung zugewandt. Nachdem Zaid Ibn 'Ali getödtet und gekreuzigt war, trat nach ihm Jahja Ibn Zaid als Imâm auf, und ging nach Churâsân und es sammelte sich um ihn eine grosse Anzahl; es war ihm aber bereits von afz-Szâdik Dschafar Ibn Muhammad die Verkündigung zugekommen, dass er getödtet werden würde, wie sein Vater, und gekreuzigt werden würde, wie sein Vater; und die Sache geschah an ihm, wie sie verkündet war. Nach ihm wurde die Herrschaft auf Muhammad und Ibrahîm, die *beiden Imâme*, übertragen, welche in Madîna sich auflehnten, und Ibrahîm ging nach Bafzra; um beide sammelten sich Anhänger, aber auch sie Beide wurden getödtet. Afz-Szâdik hatte ihnen alles, was an ihnen erfüllt wurde, vorherverkündigt und ihnen mitgetheilt, dass man seinem Vater

seine Väter ihm dieses Alles verkündigt haben, und dass die Banu Umajja über die Menschen herausreichen, so dass, wenn die Berge mit ihnen über die Länge stritten, sie dieselben an Länge überträfen, doch aber den Hass der *Familie des Hauses* fürchten, und dass es nicht zulässig sei, dass Einer aus *der Familie des Hauses* sich auflehne, bis Gott das Aufhören ihrer Herrschaft genehmige; und er wies hin auf Abu-'l-'Abbâs und Abu Dschâfar, die beiden Söhne des Mufiammad Ibn 'Ali Ibn 'Abdallâh Ibn al-'Abbâs (indem er sagte): wir mischen uns nicht in die Sache, bis dieser und seine Kinder mitspielen werden; — eine Hinweisung auf al-Manfzûr. Zaid Ibn 'Ali wurde in Kunâsa bei Kufa von Hischâm Ibn 'Abd al-Mâlik getödtet, Jahja Ibn Zaid wurde von dem Amîr Dschuzdschan's in Churâsân getödtet, Mufiammad, *der Imâm*, wurde in Madîna von 'Îsa Ibn Mâhân*) und Ibrahîm, *der Imâm*, in Bafzra getödtet**), beider Ermordung aber wurde von al-Manfzûr befohlen. Hierauf kam die Sache der Zaidîja nicht in Ordnung, bis Nâfzir al-Utrûsch in Churâsân hervortrat; man suchte seinen Ort, um ihn zu tödten, aber er verbarg sich und ging fort nach den Städten von Dailam und der Provinz Dschabal, und sie waren nicht mehr mit der Religion des Islâm geschmückt. Aber es fand Berufung der Menschen zum Islâm [118] nach der Lehre des Zaid Ibn 'Ali statt, und sie glaubten dadurch und wurden darnach gebildet, und es lebten die Zaidîja offenkundig in jenen Gegenden fort, und es trat einer nach dem anderen von den Imâmen auf und leitete ihre Sache. Sie waren aber mit ihren Angehörigen von den Musawîja in einigen Fragen, welche die *Wurzeln* betreffen, verschiedener Meinung und die Meisten der Zaidîja gaben später die Behauptung von dem Imâmate des *Uebertroffenen* auf, und sie schmähten die *Gefährten*

*) Weil, Geschichte der Chalifen II. S. 52 nennt ihn 'Isa Ibn Mûsa.

**) Vergl. dagegen Weil a. a. O. S. 55.

gleich den Imâmîja. Sie bildeten drei Klassen, die Dschârûdîja, die Sulaimanîja, und die Butrîja*); die Szâliĥîja unter ihnen aber hatten dieselbe Lehre mit den Butrîja.

1. Die Dschârûdîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-Dschârûd und sind der Meinung, dass der Prophet über 'Ali eine ausdrückliche Erklärung abgegeben habe, durch Bezeichnung der Eigenschaften, aber nicht des Namens, und dass 'Ali nach ihm Imâm gewesen sei, aber die Menschen hätten ihre Pflicht versäumt, da sie sich um die Eigenschaften kennen zu lernen nicht genug bemüht, und den Bezeichneten nicht gefordert hätten; den Abu Bakr hätten sie nur durch ihre Wahl aufgestellt und dadurch seien sie ungläubig geworden. Bei dieser seiner Ansicht bestritt Abu-'l-Dschârûd das Imâmat des Zaid Ibn 'Ali, da derselbe nicht dieser Ueberzeugung zugethan war. Es waren aber die Dscharûdîja selbst über das Stehenbleiben und das Weiterführen (im Imâmat) getheilter Meinung. Einige von ihnen leiteten das Imâmat von 'Ali auf al-ʿHasan, dann auf al-ʿHusain, dann auf 'Ali Ibn al-ʿHusain Zain al-Âbidîn (die Zierde der Frommen), dann auf Zaid Ibn 'Ali, dann von ihm auf den Imâm Muĥammad Ibn 'Abdallâh Ibn al-ʿHasan Ibn al-ʿHasan über, und behaupteten des Letzteren Imâmat. Es war aber Abu Hanîfa dafür, dass ihm gehuldigt wurde, und überhaupt für seine Nachfolge, bis die Sache an al-Manszûr kam, und dieser ihn in beständige Haft warf, so dass er in dem Gefängnisse starb; Andere erzählen, dass er nur Muĥammad Ibn 'Abdallâh, dem Imâm, in den Tagen des al-Manszûr gehuldigt habe, und dass, nachdem Muĥammad in Madîna getödtet war, der Imâm Abu Hanîfa bei jener Huldi-

*) Cod. B des britischen Museums hat an beiden Stellen den Namen az-Zubairîja.

gung geblieben sei, indem er die Herrschaft der *Familie des Hauses* nicht bestimmt behauptete; es wurde aber sein Verhalten al-Manssûr hinterbracht, und es wurde an ihm vollendet, was vollendet ist. Diejenigen aber, welche das Imâmat Muhammad's, des Imâm's, behauptet hatten, waren verschiedener Ansicht. Einige sagten, dass er nicht getödtet sei, sondern noch lebe und auftreten und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde. Andere bekannten seinen Tod und übertrugen das Imâmat auf Muhammad Ibn al-Kâsim Ibn 'Ali Ibn al-'Husain Ibn 'Ali, den Herrn von Tâlakân; er wurde in den Tagen al-Mu'tassim's gefangen genommen und zu ihm gebracht; der setzte ihn in seinem Hause gefangen [119], bis er starb. Andere behaupten das Imâmat des Jahja Ibn 'Omar, des Herrn von Kufa; der trat auf und berief die Menschen zu sich, und es versammelte sich um ihn eine grosse Menge. Er wurde aber in den Tagen al-Musta'în's getödtet, und sein Haupt zu Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn Tzâhir gebracht, so dass Einer der Nachkommen 'Ali's über ihn folgende Verse gesprochen hat:

Den Besten der Reiter hast du getroffen zum Tod;
Ach, dass ich zu dir in Fried' nun kommmen nicht darf!
Ich hätte gelauscht der Rede, dem Worte von dir,
Doch zwischen uns liegt dein Schwert, so blutig und scharf.

Das war Jahja Ibn 'Omar Ibn Jahja Ibn al-'Husain Ibn Zaid Ibn 'Ali. Abu-'l-Dschârûd aber hatte den Beinamen Surhûb, welchen ihm Abu Dscha'far Muhammad Ibn 'Ali al-Bâkir gegeben hat. Surhûb ist ein blinder Teufel, welcher das Meer bewohnt, wie al-Bâkir erklärend hinzufügt. Zu den Anhängern des Abu-'l-Dschârûd gehören Fudhail ar-Risân und Abu Châlid al-Wâsiti. Sie waren aber in Beziehung auf die Satzungen und Lebensregeln verschiedener Meinung, und Einige von ihnen waren der Ansicht, dass das Wissen der Söhne von al-'Hasan und al-'Husain gleich dem Wissen des Propheten gewesen sei, und dass sie das Wissen vor dem Erlernen durch Naturanlage

und mit Nothwendigkeit erlangten; Andere waren der Meinung, dass das Wissen bei ihnen und Anderen ein gemeinschaftliches gewesen sei, dass es möglich sei, dass es von ihnen und Anderen aus dem Volke gelernt werde.

2. Die Sulaimânîja.

Sie sind die Anhänger des Sulaimân Ibn Dscharîr, welcher behauptete, dass das Imâmat ein Gegenstand der Berathung unter den Menschen sei, und dass es genüge, dass die Uebertragung durch zwei der besten Muslim's bewirkt werde, und dass das Imâmat des Uebertroffenen, obwohl der Beste vorhanden ist, gültig sei. Er hielt das Imâmat des Abu Bakr und des 'Omar für rechtmässig, weil durch die freie Wahl der Gemeinde, und für rechtmässig, weil aus der Forschung hervorgegangen. Zuweilen meinte er aber, dass die Gemeinde bei der Huldigung der Beiden, da 'Ali vorhanden gewesen sei, Sünde begangen habe, eine Sünde jedoch, welche die Stufe der Gottlosigkeit nicht erreiche; und das sei eine Sünde, welche aus der Forschung hervorgegangen sei. Nur den 'Othmân verfluchte er wegen der Dinge, die durch ihn geschehen sind, und nannte ihn deshalb einen Ungläubigen, gleichwie die Âïscha und az-Zubair und Talha, weil sie zum Kampfe gegen 'Ali aufgetreten sein. Ferner verfluchte er die Râfidha; er sagte nemlich, dass die Imâme der Râfidha ihren Anhängern zwei Meinungen auferlegt hätten, die Keiner ihnen jemals klar gemacht habe. Die eine davon sei die Behauptung der *Sinnesänderung* (Gottes), so dass sie, wenn sie einen Ausspruch veröffentlichten, dass sie nemlich Kraft und Tapferkeit [120] und Sieg haben würden, dann die Sache aber nicht ihrer Vorhersage gemäss eintraf, sprachen: Gott hat es dabei anders gefallen. Das Zweite sei die *Furcht;* Alles, was sie wollten, sprachen sie aus, und wenn ihnen gesagt wurde, dass es unrecht sei und die Falschheit ihnen aufgewiesen wurde, sagten sie: wir haben es nur aus *Furcht* gesagt und wir

haben es aus *Furcht* gethan. Es folgten ihm aber in Beziehung auf die Behauptung, dass das Imâmat des Uebertroffenen auch bei dem Vorhandensein des Besten zulässig sei, ein Theil von den Mu'tazila. Zu ihnen gehörte Dscha'far Ibn Mubasschir und Dscha'far Ibn 'Harb und Kathîr an-Nawa; der letzte gehörte aber zu den Anhängern der Ueberlieferung. Sie sagten, das Imâmat gehöre zu den Beförderungsmitteln des Glaubens, man bedürfe desselben aber nicht zur Erkenntniss Gottes und seiner Einheit, denn diese käme durch den Verstand; es sei das Imâmat aber nothwendig wegen Aufstellung der Satzungen, der Entscheidung zwischen den Streitenden, der Beschützung der Waisen und der Wittwen, der Bewahrung der Zucht, der Aufrechterhaltung der Predigt, der Anstellung des Kampfes gegen die Feinde des Glaubens, und bis dass unter den Muslim's Uebereinstimmung herrsche und die Sachen bei dem grossen Haufen nicht darunter und darüber gingen, so dass dabei nicht die Bedingung stattfinde, dass der Imâm der Beste der Gemeinde an Wissen, ihr Vorgeschrittenster an Einsicht und Weisheit sei, da das Bedürfniss durch Aufstellung des Uebertroffenen, auch wenn der Uebertreffende und der Beste vorhanden wäre, erfüllt sei. Ein Theil von den Anhängern der Sunna ging so weit, es für zulässig zu erklären, dass der Imâm ein in der Forschung nicht bewanderter und ein mit den Stellen der Forschung nicht vertrauter Mann sei, dass aber nothwendig bei ihm Einer sein müsste, welcher zu den Leuten der Forschung zu zählen sei, auf dass er ihn in den Satzungen immer befragen, und von ihm das Urtheil über das Erlaubte und das Verbotene erlangen könne; es sei aber nöthig, dass es im Allgemeinen ein Mann von solider Einsicht und scharfem Blicke in die Ereignisse sei.

3. Die Szâliḣîja und die Butrîja.

Die Szâliḣîja sind die Anhänger des al-'Hasan Ibn Szâliḣ Ibn 'Hajj, und die Butrîja

sind die Anhänger des Kathîr an-Nawa al-Abtar*). Beide stimmten in der Lehre miteinander überein und ihre Behauptung in Betreff des Imâmats war gleich der Behauptung der Sulaimanîja, nur dass sie in Sachen 'Othmân's sich nicht darüber aussprachen, ob er gläubig oder ungläubig gewesen sei. Sie sprachen: wenn wir die Nachrichten hören, welche in Ansehung seiner mitgetheilt werden, und dass er Einer von den Zehn ist, welchen das Paradies verheissen ist, so sagen wir, es sei nothwendig, dass sein Glaube und seine Frömmigkeit ohne Fehl seien und er ins Paradies komme; wenn wir aber das durch ihn Geschehene ansehen, sein Bestreben die Banu Umajja und die Banu Marwân heraufzubringen, und das Betreiben der Dinge nach seinem Kopfe, welches mit der Weise der Gefährten nicht übereinstimmte, so sagen wir, dass man nothwendigerweise [121] seinen Unglauben behaupten müsse, aber wir halten uns in seiner Sache zurück, und geben in seiner Angelegenheit kein bestimmtes Urtheil ab, überlassen vielmehr dieselbe dem besten Entscheider von allen Entscheidenden (Gott). Was aber 'Ali anbetrifft, so war er der Beste der Menschen nach dem Gesandten Gottes und des Imâmates am würdigsten, aber er überliess ihnen die Herrschaft freiwillig, und gestand sie ihnen gerne zu und gab sein Recht aus freien Stücken auf, und wir sind mit demjenigen zufrieden, was die Muslimûn, nachdem er es freigegeben, gewollt haben, etwas Anderes steht uns nicht frei; wenn er aber nicht darin ein-

---

*) So wird die Sekte und ihr Stifter im Cod. A. des britischen Museums und im Cod. des East-India House genannt. Cod. B. des britischen Museums nennt die Sekte al-Kathîrîja und ihren Stifter Kathîr at-Tûni al-Amîr (vgl. jedoch oben S. 178); Mawâk. ٣٥٣ hat die Namen al-Butairîja und Butair ath-Thûmi; Tarifât ed. Flügel S. ٤٣ Butair an-Nawa; Firûzâbâdi und Dschauhari leiten die Sekte der Butrîja, Jener von al-Mughîra Ibn Sa'd al-Abtar, Dieser von al-Mughîra Ibn Sa'îd her.

gewilligt hätte, so würde Abu Bakr ein zu Grunde Gehender sein. Sie sind diejenigen, welche das Imâmat des Uebertroffenen und die Nachsetzung des Uebertreffenden und des Besten für zulässig halten, wenn dieser damit zufrieden ist. Sie behaupten, wer von den Söhnen al-ʿHasan's und al-ʿHusain's das Schwert gezogen habe, Wissen besitze, enthaltsam und tapfer sei, der sei Imâm; Einige von ihnen fügten noch die Schönheit des Gesichtes hinzu. Sie befanden sich aber dabei auf einem langen Irrwege, dass unter zwei Imâmen, bei welchen Beiden sich diese Bedingungen finden und welche Beide das Schwert gezogen haben, auf den Vorzüglichsten und Enthaltsamsten gesehen werde, und wenn sie gleich seien, auf den Einsichtsvollsten und Umsichtigsten gesehen werde; wenn sie aber gegenseitig ganz gleich seien, so sei die Herrschaft auf alle Beide zu übertragen, und die Forderung (was die Stellung des Imâms anbetrifft) erleide einen Abzug, und der Imâm stehe unter einem Imâm, und der Amîr sei ein einem Amîr Unterworfener; und wenn sie in zwei Gegenden wären, so sei ein Jeder der Beiden in seiner Gegend der Eine, und ihm komme der Gehorsam unter seinem Volke zu; und wenn der Eine das Gegentheil von dem entscheide, was der Andere entscheidet, so habe ein Jeder von beiden recht, auch wenn seine Entscheidung das Blut des anderen Imâms freigebe. Die Meisten von ihnen in unserer Zeit haben keine eigene Meinung, und gehen nicht auf Urtheil und Forschung zurück; was die *Wurzeln* anbetrifft, so folgen sie Schritt für Schritt der Ansicht der Muʿtazila, und schätzen deren Imâme mehr als die Imâme aus der *Familie des Hauses*; in Betreff der *Folgerungen* aber sind sie der Lehre des Abu ʿHanîfa zugethan ausgenommen wenige Fragepunkte, worin sie mit al-Schâfiʾi und den Schîʿa übereinstimmen.

Die Männer, welche den Zaidîja angehören, sind folgende: Abu-'l-Dschârûd Zijâd Ibn al-Mundsir al-ʾAbdi, Dschaʿfar Ibn Muḥammad, al-ʿHasan Ibn Szâliḥ, Mukâtil Ibn Sulaimân, der

Werber Nâfzir al-'Hakk al-'Hasan Ibn 'Ali Ibn al-'Hasan Ibn Zaid Ibn 'Amr Ibn al-'Husain Ibn 'Ali, und der andere Werber, der Herr von Tabaristân al-'Husain Ibn Zaid Ibn Muhammad Ibn Isma'îl Ibn al-'Hasan Ibn Zaid Ibn 'Ali und Muhammad Ibn Nafzr.

III. Die Imâmîja. [122]

Sie sind diejenigen, welche behaupteten, dass das Imâmat nach dem Propheten dem 'Ali gehörte nach einem ausdrücklichen Ausspruche und einer wahrhaftigen Bezeichnung, nicht nach einer Andeutung der Eigenschaften, sondern nach einer Hinweisung auf ihn selbst. Sie sagten: es gab im Glauben und im Islâm keine wichtigere Angelegenheit als die Bestimmung des Imâms, so dass sein Scheiden von der Welt die Sache der Gemeinde auf Tiefste berührte; denn wenn er gesandt war, den Zwiespalt aufzuheben und die Uebereinstimmung zu befestigen, so war es nicht gestattet, von der Gemeinde zu scheiden und sie ohne Führer zu hinterlassen, so dass ein Jeder seine eigene Ansicht hatte und seinen eigenen Weg ging, worin Keiner mit ihm übereinstimmte, sondern es war nothwendig eine Person zu bestimmen, an die man sich zu wenden habe, und auf Einen hinzuweisen, auf den man sich verlassen, und dem man vertrauen könne. So bezeichnete er denn 'Ali an einigen Stellen in andeutender Weise, an anderen Stellen ganz deutlich. Zu den Andeutungen gehört, dass er den Abu Bakr schickte, um vor den Leuten in der Versammlung (zu Mekka) die *Sure der Befreiung* (Sur. 9) zu lesen, dann aber 'Ali schickte, dass *er* der Vorleser vor ihnen und der Bote von ihm an sie sei, und dass er sagte: Gabriel ist mir erschienen und hat gesagt: es verkünde es ein Mann von dir oder von deinem Volke; und das weise darauf hin, dass er 'Ali vorangestellt habe. Ferner habe er dem Abu Bakr und 'Omar bei der Aussendung von von Heeren einen Anderen der Gefährten vorgesetzt, nemlich er habe über sie bei einem Heere den 'Amr Ibn al-

Afz und bei einem anderen Heere den Usâma Ibn Zaid gesetzt, über 'Ali aber habe er nie Einen gesetzt. Von den deutlichen Bezeichnungen sei ein Beispiel dasjenige, was beim Entstehen des Islâm geschah, als (Muħammad) sagte: derjenige, welcher mich als Herrn über sein Vermögen anerkennt, den wird man allgemein als Herrn anerkennen; ferner: derjenige, welcher mich als Herrn über sein Vermögen anerkennt, wird mein Erbe sein und diese Herrschaft nach mir inne haben; und es huldigte ihm Keiner, bis der Fürst der Gläubigen 'Ali seine Hand nach ihm ausstreckte und ihn als Herrn über sein Leben anerkannte und sich dadurch ganz hingab, so dass die Kuraischi den Abu Tâlib höhnten: er hat deinen Sohn über dich gesetzt. Ebenso dasjenige, was geschah, als bei der Vollendung des Islâm und der Ordnung des Zustandes der göttliche Ausspruch herabgesandt wurde: „O du Gesandter, verkünde, was dir von deinem Herrn offenbart ist, und wenn du es nicht thust, so hast du seine Sendung nicht vollendet" (Sur. 5, 71.). Nachdem er also zum Teiche Chum gekommen war, gebot er den Schaaren, und sie standen, und sie sprachen das Gebet zusammen; dann sprach der Prophet und zwar vor den Leuten: wessen Herr ich bin [123], dessen Herr ist 'Ali; Gott stehe dem bei, der ihm beisteht, sei Feind dessen, der sein Feind ist, hilf demjenigen, der ihm hilft, verlasse den, der ihn verlässt, und es weile das Recht mit ihm, wo er weilt. Wohlan, habe ich einen Dritten erlangt? Die Imâmîja nun behaupten, dass darin ein deutliches Zeugniss liege, denn (sagen sie) wenn wir in Erwägung ziehen, wessen Herr der Prophet war und in welchem Sinne, so werden wir dieses auf die Person 'Ali's übertragen und auch die *Gefährten* verstanden die Herrschaft so, wie wir sie verstehen, so dass 'Omar, als er 'Ali begegnete, sprach: Heil dir, o 'Ali! du bist Herr jedes Gläubigen und jeder gläubigen Frau geworden. Sie sagen ferner: der Ausspruch des Propheten, *der beste Richter von euch ist 'Ali*, ist ein Zeugniss in Betreff des Imâmats, denn das Imâmat hat keine andere Bedeutung, als dass der beste

Richter bei jeder Sache der Entscheidende zwischen den Streitenden für jeden schwierigen Fall sei, und das ist die Bedeutung des göttlichen Ausspruches: „Gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und denen, welche von euch den Befehl haben" (Sur. 4, 62.), diejenigen aber welche den Befehl haben, sind die, welchen das Urtheil und die Entscheidung zusteht, bis dass die Streitfrage über die Nachfolge vollständig gelöst ist. Als die Ausgewanderten und die Hilfsgenossen in Streit gerathen waren, war der Richter darüber der Fürst der Gläubigen ʾAli, kein Anderer; denn wie der Prophet für jeden *Gefährten* durch eine besondere Bezeichnung eine Bestimmung abgegeben hat — er hat aber gesagt: der beste Gesetzeskenner unter euch ist Zaid, der beste Vorleser unter euch Ubajj, der beste Kenner des Erlaubten und des Verbotenen Muʿâds — so hat er auch über ʾAli durch eine besondere Bezeichnung eine Bestimmung abgegeben in seinem Ausspruche: euer bester Richter ist ʾAli; und das Richten erfordert jedes Wissen, aber nicht jedes Wissen erfordert das Richten. Dann gingen aber die Imâmîja von dieser Stufe noch weiter bis zur Schmähung der Häupter unter den Gefährten, indem sie sie verfluchten und für Ungläubige erklärten und was das Geringste davon ist, für Ungerechte und Feinde; obwohl doch deutliche Stellen des Korân für ihre Gerechtigkeit und das göttliche Wohlgefallen an ihnen Allen Zeugniss ablegen. So spricht Gott: „Gewiss Gott hat Wohlgefallen an den Gläubigen gehabt, als sie dir unter dem Baume gehuldigt haben" (Sur. 48, 18.) und es sind damals vierzehnhundert gewesen. Und der Höchste spricht ein Lob aus über die Ausgewanderten und die Hilfsgenossen und diejenigen, welche ihnen im vollen Glauben (Iḥsân) gefolgt waren: „Die Ersten, welche vorangegangen sind von den Ausgewanderten und den Hilfsgenossen, und diejenigen, welche ihnen im vollen Glauben nachgefolgt sind — Gott hat sein Wohlgefallen an ihnen und sie an ihm" (Sur. 9, 101.) und: „gewiss Gott hat sich zugewandt dem Propheten

und den Auswanderern und den Hilfsgenossen, welche ihm in der Stunde der Gefahr nachgefolgt sind" (Sur. 9, 118.) und: „Gott hat denen von euch, welche glauben und gute Werke thun, verheissen [124], dass er sie zu ihren (der Ungläubigen) Nachfolgern im Lande einsetzen werde" (Sur. 24, 54.). Darin liegt ein Beweis für die Grösse ihrer Geltung bei Gott und für ihre Würde und ihr Ansehen bei dem Gesandten. Und ich möchte wohl wissen, wie es Einem, der Glauben hat, möglich ist, ihnen zu fluchen und ihnen Unglauben beizumessen, da doch der Prophet Zehnen das Paradies verheissen hat dem Abu Bakr, ʿOmar, ʿOthmân, ʾAli, Talha, az-Zubair, Sâd, Sâʾîd Ibn Zaid, ʾAbd ar-Rahmân Ibn ʾAuf und Abu ʿObaida al-Dscharrâh nebst den anderen Verkündigungen, welche in Betreff eines Jeden von ihnen im Einzelnen offenbart sind. Wenn nun hier Einiges davon beigebracht ist, so ist das mit Bedacht geschehen, weil der Lügen der Rawâfidh viel sind. Die Imâmîja sind dann aber in der Bestimmung der Imâme nach al-ʿHasan und al-ʿHusain und ʾAli Ibn al-ʿHusain nicht einerlei Ansicht, sondern ihre Differenzen sind zahlreicher als die Differenzen aller Sekten, so dass Einer von ihnen gesagt hat, dass siebzig und mehr von den in der Ueberlieferung (von Muhammad) angegebenen Sekten unter den Schîâ im Besonderen vorhanden sind und dass diejenigen, welche über sie hinausgehen, nicht mehr zur Gemeinde gehören. Sie sind in der Reihenfolge des Imâmats einig bis auf Dschâfar Ibn Muhammad afz-Szâdik, sind aber über denjenigen von seinen Söhnen, welcher durch ein Zeugniss dazu bestimmt sei, verschiedener Meinung, da er fünf Söhne hatte und nach anderer Meinung sechs: Muhammad, Ishâk, ʾAbdallâh, Mûsa, Ismaʾîl und ʾAli. Von ihnen nahmen das Zeugniss und die deutliche Bestimmung für sich in Ausspruch Muhammad, ʾAbdallâh, Mûsa und Ismaʾîl; dann starben Einige und hinterliessen Nachkommenschaft, Andere hinterliessen keine. Es giebt demnach Solche, welche das *Stehenbleiben* und das *Erwarten* und die *Rückkehr* (des

verborgenen Imâms) behaupten, und Solche, welche die weitere Reihenfolge und Uebertragung (des Imâmats) behaupten, wie sich ihre Verschiedenheiten bei Aufzählung der einzelnen Sekten herausstellen werden. Im Anfange aber waren sie der Lehre ihrer Imâme in Betreff der *Wurzeln* zugethan; als aber die Ueberlieferungen über ihre Imâme verschiedene wurden, und im Laufe der Zeit wählte eine jede Sekte ihren eigenen Weg, und die Imâmîja wurden theils Mútazila entweder Wa'îdîja (solche, welche an der göttlichen Androhung festhalten) oder Tafaddhulîja (solche, welche an der göttlichen Gnade festhalten), theils Achbârîja (solche, welche an der Ueberlieferung festhalten) entweder Muschabbiha oder Salafîja (solche, welche der alten, einfachen Lehre treublieben). Wer einmal auf einem Irrwege sich befindet und darin verstrickt ist, auf den achtet Gott nicht, in welchem Thale er auch zu Grunde gehe.

Die Bâkirîja und die stehenbleibenden Dscháfarîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Dscháfar Muhammad Ibn'Ali al-Bâkir und seines Sohnes Dscháfar afz-Szâdik. [125] Sie behaupten das Imâmat Beider und das Imâmat ihres Vaters des Zain al-Âbidîn, nur dass Einige von ihnen bei Einem von ihnen Beiden stehen bleiben und das Imâmat nicht auf die Kinder Beider fortführen, Andere es weiter fortführen. Wir haben aber nur diese (die Bâkirîja und die Dschafarîja) als Sekte (besonders) ausgezeichnet, nicht die mit ihnen verwandten Klassen der Schîá, welche wir (blos) erwähnen werden, denn diejenigen Schîá, welche bei al-Bâkir stehen bleiben und seine Rückkehr behaupten, sind im Stehenbleiben gleich denen, welche das Imâmat des Abu 'Abdallâh Dscháfar Ibn Muhammad afz-Szâdik behaupten. Er war ein Mann von ausgezeichnetem Wissen im Glauben, von vollkommener Bildung in der Weisheit, von

völliger Entsagung der Welt und gänzlicher Enthaltung der Begierden. Er hielt sich zunächst eine Weile in Madîna auf und er unterstützte die Schîa, die sich zu ihm hielten, und er spendete seinen Freunden die Geheimnisse der Wissenschaften; dann ging er nach 'Irâk und blieb dort eine Weile; er hat niemals das Imâmat erstrebt und Niemanden im Chalifat angegriffen. Wer einmal in das Meer der Kenntniss eingetaucht ist, der sehnt sich nicht nach dem Ufer, und wer die Höhe der Wahrheit erklimmt hat, fürchtet das Herabfallen nicht; und man sagt, wer Gottes vertrauter Freund geworden, der giebt die Gesellschaft der Menschen auf, und wer der Freund Jemandes ausser Gott geworden, den fasset der Satan. Er war aber von Seiten des Vaters mit dem *Stamme des Prophetenthums* verwandt, von Seiten der Mutter mit Abu Bakr. Er verwarf Alles, wozu Einer der Ghulâ in Beziehung stand, und sagte sich von ihm los und verfluchte sie und war rein von den Eigenthümlichkeiten der Lehren der Râfidha und von ihren Thorheiten, als da sind die Behauptung der Verborgenheit (des Imâm's) und der Wiederkehr, der Sinnesänderung (Gottes), der Seelenwanderung, der Einwohnung (Gottes) und der Verähnlichung. Aber die Schîa nach ihm trennten sich und ein Jeder von ihnen hing einer Lehre an, und wollte sie unter seinen Genossen verbreiten und führte sie auf ihn zurück und knüpfte an ihn an. Aber *der Herr* war davon rein und von der Lehre der Mutazila und von der Behauptung des Kadar gleichfalls. Seine Meinung in Betreff des (göttlichen) Willens war, dass Gott durch uns etwas wolle und von uns etwas wolle; was er aber durch uns wolle, habe er uns verborgen, und was er von uns wolle, habe er uns bekannt gemacht, und es sei nicht unsere Sache, dass wir uns durch das, was er durch uns wolle, von dem, was er von uns wolle, abhalten lassen; und dies ist seine Behauptung über das Kadar, es sei eine Sache zwischen zwei anderen, nicht das Dschabar (Zwang von Seiten Gottes) und nicht freie Willkür (von Seiten

des Menschen); und er pflegte zu beten: Dir o Gott! gebührt der Dank, wenn ich dir gehorsam bin, und dein ist die Strafe, wenn ich dir ungehorsam bin, das Verdienst gebührt nicht mir oder einem Anderen beim Gutesthun, und das Bösethun ist nicht meine oder eines Anderen Sache. Wir wollen nun die einzelnen Klassen anführen, welche über ihn und diejenigen nach ihm verschiedener Ansicht gewesen sind, nicht insofern sie einzelne Abtheilungen seiner Anhänger sind [126], sondern insofern sie sich auf die Wurzel seines Stammes und die Zweige seiner Kinder beziehen.

a. Die Nâwisîja.

Sie sind die Anhänger eines Mannes, der Nâwis genannt wurde; Andere sagen, sie hätten von einer Stadt Nâwisa ihren Namen. Sie behaupteten, dass afz-Szâdik noch lebe und nicht sterben werde, bis er erscheine, um seine Sache an den Tag zu bringen und er sei *der sich Erhebende*, der Mahdi. Sie erzählen auch von ihm, dass er gesagt habe: wenn ihr mein Haupt vom Berge auf euch herabrollen sehen solltet, so glaubt's nicht, denn ich bin euer Herr, der Herr des Schwertes. Abu ʿHâmid az-Zûzini erzählt, dass die Nâwisîja geglaubt hätten, ʾAli sei gestorben, die Erde werde aber am Tage der Auferstehung vor ihm bersten, und er werde die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen.

b. Die Aftahîja.

Sie behaupteten die Uebertragung des Imâmats von afz-Szâdik auf seinen Sohn ʾAbdallâh al-Aftah, welcher der Bruder des Ismaʾîl von Vaters- und Muttersseite war. Beider Mutter war Fâtima, die Tochter des al-ʿHusain Ibn al-ʿHasan Ibn ʾAli, und er war der älteste Sohn afz-Szâdiks. Sie glauben, dass er gesagt habe, das Imâmat falle an den ältesten Sohn des Imâms, und dass er gesagt habe: Imâm ist der, welcher auf meinem Platze sitzen wird, und er sei der, welcher auf seinem Platze gesessen; und dass den Imâm Keiner

abwasche und Keiner für ihn bete und Keiner seinen Ring nehme und Keiner ihn beerdige als der Imâm, und er sei es, welchem dieses Alles obgelegen habe. Afz-Szâdik hätte Einem seiner Gefährten ein Vermächtniss übergeben und ihm befohlen, dass er es dem übergeben solle, der es von ihm fordern werde, und dass er ihn zum Imâm machen solle. Es forderte es aber Niemand ausser 'Abdallâh, jedoch lebte er nach seinem Vater nur siebzig Tage und starb und hinterliess keinen männlichen Nachkommen.

c. Die Schamîtîja.

Sie sind die Anhänger des Jahja Ibn Abu Schamît, und behaupten, dass Dschafar gesagt habe: der Name eures Herrn ist der Name eures Propheten; sein Vater aber hatte gesagt, wenn dir ein Sohn geboren wird, so nenne ihn nach meinem Namen, und er ist der Imâm, aber der Imâm nach ihm ist sein Sohn Muhammad.

d. Die Musawîja und die Mufadhdhalîja.

Sie bilden eine Sekte, welche das Imâmat des Mûsa Ibn Dschafar nach einem namentlichen Zeugnisse über ihn behaupten, sofern afz-Szâdik gesagt habe: euer Siebenter ist der von euch sich *Erhebende*; Andere überliefern: euer Herr ist der von euch sich *Erhebende*, ist er nicht der *Herr der Thorâ* genannt? Da nemlich die Schîa sahen, dass die Söhne afz-Szâdik's sich von einander unterschieden, so dass der Eine, welcher zu Lebzeiten [127] seines Vaters starb, ohne Nachkommenschaft war, und der Andere, welcher bei seinem Tode nachfolgte und nach seinem Tode einen kurzen Zeitraum sich erhob, ohne Nachkommen starb, und Mûsa der war, welcher den Befehl an sich nahm, und nach dem Tode seines Vaters darin verblieb, so kehrten sie zu ihm zurück und sammelten sich um ihn, nemlich al-Mufadhdhal Ibn 'Omar, Zurâra Ibn 'Ajan und 'Omâra al-Basâti. Die Musawîja erzählen von afz-Szâ-

dik, dass er zu Einem seiner Gefährten gesagt habe: zähle die Tage *); und er zählte sie vom Sonntag an, bis er zum Sabbattag kam; da fragte er ihn, wieviel hast du gezählt? Er antwortete: sieben; da sprach Dschâfar: der Sabbat der Sabbate, die Sonne der Weltalter und das Licht der Monate ist der, welcher nicht spielt und nicht scherzt, und er ist euer Siebenter, der von euch sich Erhebende, der da, und er zeigte auf Mûsa; und er sagte auch von ihm, dass er dem 'Îsa gleiche. Nachdem Mûsa dann aber aufgetreten und das Imâmat proclamirt hatte, liess ihn Harûn ar-Raschîd von Madîna holen und bei 'Îsa Ibn Dschâfar ins Gefängniss setzen, dann brachte er ihn nach Bagdâd und hielt ihn gefangen bei as-Sindi Ibn Schâhik. Man erzählt, dass Jahja Ibn Châlid Ibn Barmak ihn durch Datteln vergiftet und so im Gefängniss getödtet habe, dann wurde er herausgebracht und auf dem Begräbnissorte der Kuraischi in Bagdâd begraben. Nach seinem Tode waren die Schîâ verschiedener Meinung; Einige waren über seinen Tod unentschieden und sagten: wir wissen nicht, ob er gestorben ist oder nicht gestorben ist; und sie hiessen die Mamtûra (mit Regen Ueberschüttete). So nannte sie 'Ali Ibn Ismâîl, indem er sprach: Was seid ihr anders als beregnete Hunde? Andere schnitten mit seinem Tode (die Reihe der Imâme) ab und sie wurden Katâîja (Abschneider) genannt; Andere blieben bei ihm stehen und behaupteten, dass er nach seiner Verborgenheit wieder auftreten werde, sie hiessen die Wâkifîja.

Die Namen der zwölf Imâme bei den Imâmîja sind al-Murtadhi (der *Liebling* Gottes, 'Ali), al-Mudschtabi (der *Auserwählte*, al-'Hasan), asch-Schahîd (der *Märtyrer*, al-'Husain), as-Saddschâd (der *Beter*, Zain al-Âbidîn), al-Bâkir (der *Löwe* des Wissens,

---

*) Die Conjectur الايام für الامام, was freilich auch im Cod. steht, liegt wohl auf der Hand.

Muĥammad), afz-Szâdik (der *Gerechte*, Dschắfar), al-Kâtzim (der *Maasshaltende*, Mûsa), ar-Ridhâ (das *Wohlgefallen*, 'Ali), at-Taki (der *Gottesfürchtige*, Muĥammad), an-Naki (der *Reine*, 'Ali), az-Zaki (der *Rechtschaffene*, al-ʿHasan), und al-ʿHuddscha (der *Beweis*, Muĥammad al-Mahdi), der *sich Erhebende*, der *Erwartete*.

e. Die stehenbleibenden Isma'îlîja.

Sie behaupten, der Imâm nach Dschắfar sei Isma'îl, nach einem übereinstimmenden Zeugnisse über ihn von seinen Kindern, nur dass sie verschiedener Meinung über seinen Tod zu Lebzeiten seines Vaters waren. Einige behaupteten, dass er nicht gestorben sei, nur dass er seinen Tod aus Furcht vor den Chalifen der Banu-'l-'Abbâs geheuchelt habe, dass über denselben eine Beglaubigungsschrift aufgenommen und die Aussage des Präfekten des al-Manfzûr in Madîna beigebracht sei. Andere behaupten, er sei wirklich gestorben, das Zeugniss aber darum nicht zurückzunehmen, es sei vielmehr der Nutzen des Zeugnisses, [128] dass das Imâmat bei den Kindern des durch ein Zeugniss Bestimmten vor Anderen bleibe; nach Isma'îl sei also Muĥammad Ibn Isma'îl Imâm. Sie wurden Mubârikîja genannt, und Einige von ihnen blieben bei Muĥammad Ibn Isma'îl stehen und behaupteten seine Wiederkehr nach seiner Verborgenheit; Andere führten das Imâmat weiter auf die Verborgenen von ihnen, dann auf die Offenkundigen, die sich nach ihnen Erhebenden. Das sind die Bâtinîja, deren Lehren wir im Besonderen mittheilen werden. Dieses ist aber nur eine Sekte, welche bei Isma'îl Ibn Dschắfar und Muĥammad Ibn Ismắîl stehen blieb; die gewöhnlich unter den Sekten erwähnten Ismắîlîja sind die Bâtinîja (oder) Tắlîmîja, welche eine besondere Lehre haben.

f. Die Ithnâ'ascharîja (Zwölfer).

Diejenigen, welche bei dem Tode des Mûsa Ibn Dschắfar al-Kâtzim abschneiden und Kataîja

heissen, führen das Imâmat nach ihm auf seine Söhne weiter und behaupten als Imâm nach Mûsa den 'Ali ar-Ridhâ, dessen Grabmal in Tûs ist; nach ihm dann Muhammad at-Taki, welcher in den Gräbern der Kuraischi liegt; nach diesem dann 'Ali Ibn Muhammad an-Naki, dessen Grabmal in Kum ist; nach ihm al-Hasan al-'Askari az-Zaki und nach ihm seinen Sohn *den Sich Erhebenden, den Erwarteten*, welcher sich in Surramanraa befindet, und er sei der zwölfte. Dies ist der Weg der *Zwölfer* in unserer Zeit bis auf die Streitigkeiten, welche in die Zeit eines Jeden von diesen Zwölf fallen, und die Reibungen, welche zwischen ihnen und ihren Brüdern und den Söhnen ihrer Verwandten stattfanden, deren vollständige Erwähnung nothwendig ist, damit nicht eine Lehre übrig bleibe, die wir nicht erwähnt haben, und eine Ansicht, die wir nicht angeführt haben. Wisse also, dass es manche Schîa giebt, welche das Imâmat des Ahmad Ibn Mûsa Ibn Dschâfar anstatt seines Bruders 'Ali ar-Ridhâ behaupten; und diejenigen, welche 'Ali's Imâmat behaupten, zweifeln zuerst über Muhammad Ibn 'Ali, da sein Vater gestorben sei, als er noch klein war und ohne Verdienst auf das Imâmat und ohne Kenntniss der Pfade desselben; ein Theil behauptete aber sein Imâmat und trennte sich nach seinem Tode, so dass Einige das Imâmat des Mûsa Ibn Muhammad annahmen, Andere das Imâmat des 'Ali Ibn Muhammad und sagten, er sei der, welcher al-'Askari heisse; nach seinem Tode waren sie aber wiederum verschiedener Ansicht, und Einige waren für das Imâmat des Dschâfar Ibn 'Ali, und Andere behaupteten das Imâmat des al-Hasan Ibn 'Ali, und sie hatten ein Oberhaupt, welches 'Ali, Sohn eines unbekannten Vaters mit dem Beinamen at-Tâhin, hiess. Der gehörte zu den Leuten des Kalâm und verstärkte die Sache des Dschâfar Ibn 'Ali [129] und machte die Menschen ihm geneigt, und es unterstützte ihn Fâris Ibn Hâtim Ibn Mâhawaih, und zwar in der Weise, dass sie, nachdem Muhammad gestorben und al-Hasan al-'Askari gefolgt

war, sagten: wir haben al-ʿHasan geprüft und bei ihm kein Wissen gefunden; und sie nannten diejenigen, welche für das Imâmat al-ʿHasan's waren, ʿHimârîja (Anhänger eines Esels) und sie verstärkten die Sache Dschâfar's nach dem Tode al-ʿHasan's. Sie führten als Beweis an, dass al-ʿHasan ohne Nachfolger gestorben sei, dass also sein Imâmat nichtig sei, weil er keine Nachkommen hinterlassen habe und weil nur derjenige Imâm sei, welcher einen Nachfolger und Nachkommen hinterlasse; und Dschâfar nahm die Erbschaft des al-ʿHasan für sich allein, nach den Ansprüchen, die er darauf erhoben, dass er dieses gethan wegen der Frucht in seinen Sklavinnen, und anderem; und ihre Sache kam vor den Herrscher und das Volk, die Angesehenen und die gewöhnlichen Leute. Die Rede derer aber, welche das Imâmat al-ʿHasan's behaupteten, spaltete sich und sie trennten sich in viele Partheien, diese Sekte aber hielt an dem Imâmate Dschâfar's fest, und es kehrten zu ihnen viele, welche das Imâmat al-ʿHasan's behauptet hatten, zurück, darunter al-ʿHasan Ibn ʾAli Ibn Faddhâl, welcher zu den Tüchtigsten ihrer Anhänger und Rechtsgelehrten gehörte und stark in der Rechtslehre wie in der Tradition war. Nach Dschâfar erklärten sie sich dann für ʾAli Ibn Dschâfar und Fâtima, die Tochter ʾAli's, die Schwester Dschâfar's. Einige behaupteten das Imâmat des ʾAli Ibn Dschâfar, nicht das der *Herrinn* Fâtima. Dann nach dem Tode ʾAli's und Fâtima's gab es vielen Zwiespalt; Einige folgten in Betreff des Imâmat's der *Uebertreibung* des Abu-'l-Chattâb al-Asadi. Diejenigen aber, welche das Imâmat al-ʿHasan's behauptet hatten, trennten sich nach seinem Tode in *elf* Partheien und obwohl sie keine bekannten Namen haben, wollen wir doch ihre Ansichten anführen. Die *erste* Parthei behauptete, dass al-ʿHasan nicht gestorben sei, sondern der *sich Erhebende* sei, und dass es nicht möglich sei, dass er sterbe, ohne offenkundiger Weise einen Sohn zu haben, da die Erde nicht ohne Imâm sein könne, und bei uns steht es fest,

sagten sie, dass der *sich Erhebende* zweimal verborgen ist; dies ist die erste Verborgenheit und er wird erscheinen und bekannt werden, dann wird er zum zweiten Male verborgen sein. Die *zweite* Parthei sagte, dass al-ʿHasan gestorben sei, aber wiederkommen werde, da er der *sich Erhebende* sei; denn, sagten sie, wir erkennen, dass der *sich Erhebende* soviel bedeutet als der nach dem Tode *sich Erhebende*. Wir schneiden also bei dem Tode al-ʿHasan's ab, über welchen kein Zweifel besteht, und welcher keinen Sohn hat, es ist demnach nothwendig, dass er nach dem Tode wiederkommt. Die *dritte* Parthei behauptete, dass al-ʿHasan gestorben sei, aber für Dschâfar seinen Bruder testamentirt habe, das Imâmat also an Dschâfar gekommen sei. Die *vierte* Parthei sagte: al-ʿHasan ist gestorben und Dschâfar Imâm, [130] wir haben aber darin gesündigt, dass wir jenen zum Imâm gemacht, da er es nicht war; nachdem er aber gestorben ist und keinen Nachkommen hinterlassen hat, so haben wir eingesehen, dass Dschâfar in seinem Anspruche Recht hatte und al-ʿHasan Unrecht. Die *fünfte* Parthei sagte: al-ʿHasan ist gestorben, wir haben aber gefehlt, indem wir für ihn waren, da Muḥammad Ibn ʾAli, der Bruder al-ʿHasan's und Dschâfar's, der Imâm war; nachdem uns aber die Gottlosigkeit Dschâfar's und sein offenes Betreiben derselben bekannt geworden und wir erfahren haben, dass al-ʿHasan ihm darin ähnlich gewesen, nur dass er sich versteckt hielt, wissen wir, dass beide keine Imâme gewesen; wir haben uns also zu Muḥammad gewandt und gefunden, dass er Nachkommenschaft hat, und wissen so, dass er der Imâm ist, nicht seine beiden Brüder. Die *sechste* Parthei sagte: al-ʿHasan habe einen Sohn, und die Sache verhalte sich nicht, wie man vorgebe, dass er gestorben sei und keinen Nachkommen hinterlassen habe, er sei geboren zwei Jahre vor dem Tode seines Vaters, habe sich aber versteckt aus Furcht vor Dschâfar und anderen Feinden, und er heisse Muḥammad und sei der Imâm, der *sich Erhebende*, der *Er-*

wartete. Die *siebente* Parthei sagte, er habe einen Sohn, aber er sei acht Monate nach dem Tode seines Vaters geboren, und die Rede derer, welche sagen, er sei gestorben und habe (damals schon) einen Sohn gehabt, sei falsch, denn das wäre nicht verborgen geblieben, und das Streiten gegen das Augenfällige sei nicht gestattet. Die *achte* Parthei sagte: der Tod al-ʿHasan's ist vollständig richtig, und es ist richtig, dass er kein Kind gehabt hat, und falsch, was man von der Frucht in einer seiner Sklavinnen vorgiebt, und es steht fest, dass Keiner Imâm nach al-ʿHasan ist, und es ist denkbar, dass Gott den al-ʿHuddscha (das Zeugniss — den letzten Imâm) von den Bewohnern der Erde ihres Ungehorsams halber wegnehme, und das ist ein Zwischenzustand und eine Zeit, wo es keinen Imâm giebt, und die Erde ist heute ohne *Zeugniss*, wie der Zwischenzustand vor der Sendung des Propheten es war. Die *neunte* Parthei sagte: al-ʿHasan ist gestorben, und sein Tod ist vollständig richtig, und unter den Leuten ist diese Verschiedenheit der Ansicht da, und wir wissen nicht, wie es ist, aber wir zweifeln nicht, dass ihm ein Sohn geboren wurde, doch wissen wir nicht, ob vor oder nach seinem Tode; nur haben wir die feste Ueberzeugung, dass die Erde nicht ohne *Zeugniss* sein kann und das ist der verborgene Nachfolger, wir sind also für seine unmittelbare Nachfolge und halten uns an seinen Namen, bis er in seiner Gestalt erscheinen wird. Die *zehnte* Parthei sagte: wir wissen, dass al-ʿHasan gestorben ist und dass für die Menschen ein Imâm nothwendig ist und die Erde nicht ohne *Zeugniss* sein kann, und wir wissen nicht, ob er einen Sohn hat oder nicht. Die *elfte* Parthei hielt bei diesen Anstössen mit ihrem Urtheile zurück, und sagte: wir wissen in Betreff des Abschneidens nicht, wie der Stand der Dinge wirklich ist, aber wir schneiden bei ar-Ridhâ [131] ab, und behaupten sein Imâmat, so dass wir bei jedem Punkte, worüber die Schîʿa verschiedener Meinung sind, Wâkifîja (Stehenbleibende) sind, bis dass Gott den al-ʿHuddscha erscheinen lassen

wird, und er in seiner Gestalt erscheint, und an seinem Imâmate Keiner, der ihn mit Augen gesehen hat, zweifelt; und es bedarf keines Wunders durch ihn und keines Naturwunders und keiner Erweisung, sondern das durch ihn bewirkte Wunder liegt darin, dass alle Menschen insgesammt ohne Widerrede und Verzug ihm anhängen. Dies sind sämmtliche Partheien der Ithnâáscharîja, welche bei Einem oder dem Anderen (die Reihe der Imâme) abschneiden, dann in Betreff Aller insgesammt abschneiden.

Es ist aber wunderbar, dass sie sagen: die Abwesenheit hat bereits mehr als zweihundertundfunfzig Jahre gedauert, und unser Herr hat gesagt, wenn der *sich Erhebende* auftritt und er ist bereits vierzig Jahre alt, so ist er nicht euer Herr; wir aber wissen nicht, wie zweihundertundfunfzig Jahre in vierzig Jahre aufgehen sollen. Und wenn die Leute über die Dauer der Verborgenheit zur Rede gestellt werden, wie sie vorstellbar sei, antworten sie: leben nicht al-Chidhr und Elias seit Tausenden von Jahren in der Welt, ohne Speise und Trank zu bedürfen? warum soll dies nicht bei einem von der *Familie des Hauses* möglich sein? Man sagte zu ihnen: wie kann bei eurem Streite darüber die Behauptung der Verborgenheit euch genügen, da al-Chidhr nicht zu der Bürgschaft für eine Gemeinschaft verpflichtet ist, der Imâm aber bei euch ein Bürge ist, dem die Pflicht der Leitung und Gerechtigkeitspflege obliegt, und welchem nachzuahmen und dessen Lebenswandel nachzuwandeln die Gemeinschaft verpflichtet ist; wer aber nicht gesehen wird, wie kann dem nachgeahmt werden? Deswegen halten sich die Imâmîja in Betreff der *Wurzeln* an die 'Adalîja (Mûtazila) und in Betreff der *Eigenschaften* an die Muschabbiha, indem sie schwankend hin und her irren. Und zwischen den Achbârîja von ihnen und den Kalâmîja waltet das Schwert und der Vorwurf des Unglaubens, und in gleicher Weise zwischen den Tafdhîlîja (Mufaddhalîja) und den Wâîdîja Kampf und Vorwurf des Irrthums — Gott erhalte uns unseren Ver-

stand! Wunderbar ist auch, dass diejenigen, welche das Imâmat des *Erwarteten* behaupten, ungeachtet dieser grossen Verschiedenheiten sich nicht schämen, die Bestimmungen der Göttlichkeit für ihn in Anspruch zu nehmen und den Ausspruch Gottes auf ihn zu deuten, welcher lautet: „Sprich: handelt, und Gott wird euer Handeln sehen, und sein Gesandter und die Gläubigen und ihr werdet zu dem, der das Verborgene und das Offenbare kennt, zurückgeführt werden" (Sur. 9, 106.). Sie behaupten, das ist der erwartete Imâm, welchem die Kenntniss der Stunde offenbart ist; und sie erheben für ihn den Anspruch: er ist nicht abwesend von uns und wird uns mit unserer Lage bekannt machen, wenn er mit den Geschöpfen ins Gericht geht zu kühlenden Urtheilen und Aussprüchen, die sich allem Verstande entziehen. [132]

Schon schweift' ich umher von Platz zu Platz in des Volk's Gewühl,
Es wandelte schnell von Hauf' zu Haufen das Aug' ringsum,
Doch Alle ersah' der Blick betroffen die Hand am Bart,
Die Zähne geknirscht in Reu', in Trauer gebeugt und stumm.

IV. Die Ghâlija.

Sie sind diejenigen, welche es in Betreff ihrer Imâme soweit trieben, dass sie dieselben aus dem Bereiche der Menschlichkeit entnahmen und ihnen göttliche Bestimmungen beilegten, indem sie bald Einen der Imâme mit Gott verglichen, bald Gott mit den Menschen verglichen, und so nach beiden Seiten der *Uebertreibung* und der *Verkürzung* anheimfielen. Ihre Vergleichungen entstanden aber nur aus den Lehren der 'Hulûlîja und aus den Lehren der Tanâsuchîja und den Lehren der Jahûd (Juden) und der Nafzâra (Christen), da die Juden den Schöpfer mit dem Geschöpfe vergleichen, die Christen aber das Geschöpf mit dem Schöpfer vergleichen. Es gingen aber diese Vergleichungen in den Köpfen der Ghulâ von den Schîả (Ultraschîả) so weit, dass sie in Betreff einiger Imâme Bestimmungen der

Göttlichkeit anwandten; und es war die Vergleichung mit Gott bei den Schîa die Wurzel und der Grundsatz; zu einigen Anhängern der Sunna ging sie später nur über; es ergriff aber auch die Art und Weise der Mùtazila Platz unter ihnen, nachdem sie eingesehen hatten, dass dieselbe dem Verstande näher und der Vergleichung und Einwohnung (Gottes) ferner steht. Die Häresien der Ghulâ sind vier: *Verähnlichung*, *Sinnesänderung* (Gottes), *Wiederkehr* (des Imâms) und *Seelenwanderung*. In jedem Lande haben sie andere Namen, in Ifzfahân heissen sie Churramîja und Kûdîja, in Raï Mazdakîja und Sinbâdîja, in Adsarbaidschân Dsakûlîja, in einem Orte Muhammira nnd jenseit des Oxus Mubajjidha.

1. Die Sabâîja.

Sie sind die Anhänger des 'Abdallâh Ibn Sabâ, welcher zu 'Ali sagte: Du bist du, d. h. du bist Gott, wofür ihn dieser nach Madâin verbannte. Man ist der Meinung, dass er Jude gewesen und dann zum Islâm übergetreten sei. Als er dem Judenthum anhing, sagte er über Juschà Ibn Nûn, den Nachfolger des Mûsa, das Nemliche, was er von 'Ali behauptete. Er war der Erste, welcher die Behauptung aufbrachte, dass das Imâmat dem 'Ali ausdrücklich vermacht sei, und von ihm stammen die verschiedenen Klassen der Ghulâ her. Sie sind der Meinung, dass 'Ali lebe, nicht getödtet sei, und dass in ihm ein Theil der Gottheit sich befinde, und es sei nicht möglich, sich seiner zu bemächtigen; er sei der, welcher auf den Wolken komme, dessen Stimme der Donner und dessen Geissel der Blitz sei, und er werde später auf die Erde herabsteigen, [133] dieselbe mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wie sie (jetzt) voll sei von Ungerechtigkeit. Diese Ansicht sprach Ibn Sabâ erst aus, nachdem 'Ali getödtet war, und es sammelte sich um ihn eine Gemeinschaft, welches die erste Sekte war, die das Tawakkuf (das Stehenbleiben bei einem Imâm), die Verborgenheit und die Wiederkehr (desselben) behauptete.

Sie behaupteten auch, dass der Theil der Gottheit nach 'Ali in den Imâmen von Einem zum Anderen wandere, und diese Ansicht habe zu dem gehört, was die Gefährten gewusst hätten, wenn sie auch für das Gegentheil davon gewesen wären. 'Omar nemlich brach, als er ('Ali) sich ein Auge im Heiligthume verletzt hatte und die Geschichte an ihn gekommen war, in diese Worte über ihn aus: Was soll ich von der Hand Gottes sagen, sie hat ein Auge im Heiligthume Gottes herausgerissen; es habe also 'Omar ganz allgemein den Namen der Gottheit auf ihn angewandt, nachdem er dieses von ihm erfahren hatte.

2. Die Kâmilîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Kâmil, welcher alle Gefährten des Unglaubens beschuldigte, weil sie die Huldigung des 'Ali unterlassen hätten, und welcher 'Ali selbst verdammte, weil er den Anspruch seines Rechtes aufgegeben habe; er entschuldigte ihn nicht bei dem Fernbleiben vom Kampfe. Es war seine Pflicht, sagte er, aufzutreten und das Recht an den Tag zu bringen, — demgemäss, dass er der Uebertreibung in Betreff seiner zugethan war. Er sprach es ferner aus, dass das Imâmat ein Licht sei, welches von Person zu Person wandere, und dieses Licht sei in Einem das Prophetenthum und in einem Anderen das Imâmat, und bisweilen werde das Imâmat bei der Wanderung zum Prophetenthum; er meinte aber, die Wanderung der Geister sei die Zeit des Todes. Die Ghulâ stimmten nach allen ihren Unterabtheilungen in Betreff der Seelenwanderung und der Einwohnung Gottes überein; und in der That die Seelenwanderung findet sich in jeder Gemeinde bei einer Sekte, man trifft sie unter den Madschûs bei den Masdakîja und unter den *Indern* bei den Barahmîja und unter den *Philosophen* und unter den Szâbia. Es ist aber auch ihre Lehre, dass Gott an jedem Orte da sei, mit jeder Zunge spreche, und in einer der menschlichen Personen erscheine, und das ist die Bedeutung von *Einwohnung* ('Hulûl). Diese findet aber

bald theilweise, bald gänzlich statt; die theilweise Einwohnung ist wie das Scheinen der Sonne im Fenster oder auf dem Krystall, das gänzliche Einwohnen ist wie das Erscheinen eines Engels in einer Person oder wie das Erscheinen des Satans in einem Thiere. Es giebt vier Stufen der Seelenwanderung an-Nas'ch, al-Mas'ch, al-Fas'ch und ar-Ras'ch. Die Bedeutung davon wird bei der Erwähnung der Sekten der Madschûs im Besonderen angegeben werden. Die oberste Stufe ist die Stufe der Engelschaft oder des Prophetenthums, die niedrigste Stufe [134] ist die Eigenschaft des Satans oder eines Dschinn. Dieser Abu Kâmil behauptete die Seelenwanderung in äusserlicher Weise ohne Unterscheidung der besonderen Lehren.

3. Die 'Ilbâîja.

Sie sind die Anhänger des al-'Ilbâ Ibn Dsirâ ad-Dûsi, welchen ein Theil al-Asadi nannte. Er zog 'Ali dem Propheten vor und meinte, dass Jener es sei, der Muĥammad geschickt habe, und nannte ihn Gott. Ueber Muĥammad sprach er einen Tadel aus, indem er meinte, dass er gesandt sei, um die Menschen zu 'Ali zu berufen, sie aber zu sich berufen habe. Man nannte diese Sekte die Dsammîja (Tadler). Unter ihnen behaupten Einige die Gottheit Beider zugleich, und sie stellen den 'Ali in den Bestimmungen der Gottheit voran, sie heissen 'Ainîja (nach dem Anfangsbuchstaben von 'Ali); Andere behaupten die Gottheit Beider, geben aber dem Muĥammad in Betreff der Göttlichkeit mehr Vorzüge, sie heissen die Mimîja. Einige behaupten die Gottheit von fünf Personen, den Afzĥâb al-Kisâ (Theilnehmern der Glorie oder des Mantels), Muĥammad, 'Ali, Fâtima, al-'Hasan und al-'Husain. Sie behaupten, diese Fünf seien Eines, und der Geist sei in ihnen in gleicher Weise vorhanden und Keiner habe einen Vorzug vor dem Anderen. Sie lieben es auch nicht Fâtima mit weiblicher Endung auszusprechen, sondern

sagen **Fâtim**, worüber ein Dichter von ihnen folgenden Vers gemacht hat:

Zu Freunden erkor nach Gott ich fünf: den Propheten, dann
Desselbigen Enkelpaar, den **Schaich** und zuletzt **Fâtim**.

4. Die Mughîrîja.

Sie sind die Anhänger des **Mughîra Ibn Sa'îd al-'Idschli**, welcher beanspruchte, nach **Muĥammad Ibn 'Ali Ibn al-'Husain** sei **Muĥammad Ibn 'Abdallâh Ibn al-'Hasan Ibn al-'Hasan**, welcher in **Madîna** aufgestanden war, Imâm, und meinte, dass er noch lebe und nicht gestorben sei. Es war aber **al-Mughîra** ein Freigelassener des **Châlid Ibn 'Abdallâh al-Kasri**, und er nahm nach dem Imâme **Muĥammad** das Imâmat für sich in Anspruch und dann ebenso das Prophetenthum. Er übertrieb in Betreff **'Ali's** so, wie es kein Verständiger glauben wird, und fügte noch die Behauptung der *Vergleichung* (Gottes mit dem Geschöpf) hinzu. Er war der Ansicht, dass Gott Gestalt und Körper habe mit Gliedern gleich den Buchtaben des Alphabets; seine Gestalt sei die Gestalt eines Mannes von Licht, auf dessen Haupte eine Krone von Licht sich befinde und er habe ein Herz, aus welchem die Weisheit hervorquelle. Er meinte, dass Gott, nachdem er sich zur Schöpfung der Welt entschlossen, den *grössten Namen* ausgesprochen habe, welcher herbeigeeilt sei, und auf sein Haupt eine Krone gesetzt habe; das liege in dem göttlichen Ausspruche: [135] „Bete an den Namen Deines Herrn, des Höchsten, welcher geschaffen hat und gebildet hat" (Sur. 87, 1 u. 2.); dann habe er die Handlungen der Menschen gewusst, da er sie auf seine Hand niedergeschrieben hatte, und sei über die Ungehorsamkeiten in Aerger gerathen und habe geschwitzt, von seinem Schweisse aber hätten sich zwei Meere gebildet, das eine salzig, das andere süss, und das salzige sei finster, das süsse licht gewesen; dann habe er in das lichte Meer geschaut und seinen Schatten erblickt, und

habe den besten Theil seines Schattens genommen und davon die Sonne und den Mond geschaffen und den übrigen Theil desselben vernichtet, indem er gesprochen: es ziemt sich nicht, dass neben mir noch ein anderer Gott existire. Dann, fuhr er fort, hat er die ganze Schöpfung von den beiden Meeren geschaffen, indem er die Gläubigen aus dem lichten Meere und die Ungläubigen aus dem finsteren Meere schuf; und er schuf die Schatten der Menschen, und das erste, was er schuf, war der Schatten Muḥammad's und 'Ali's vor den Schatten Aller. Dann wandte er sich an die Himmel und die Erde und die Berge, dass sie die Bürgschaft übernehmen sollten, nemlich dass 'Ali Ibn Abu Tâlib vom Imâmate zurückgehalten werde, aber sie verweigerten das; dann wandte er sich an die Menschen und 'Omar Ibn al-Chattâb befahl dem Abu Bakr, dass er die Verhinderung desselben daran auf sich nähme, und versprach, dass er ihn bei dem Betruge gegen ihn unterstützen werde unter der Bedingung, dass er ihm das Chalifât nach dem seinigen gäbe, und er nahm es an und beide unternahmen die Verhinderung in offenkundiger Weise. Das liege in dem Ausspruche Gottes: „und es nahm ihn (den Glauben) der Mensch auf sich, er war ungerecht, unwissend" (Sur. 33, 72.). Er meinte auch, dass folgender Ausspruch in Beziehung auf 'Omar offenbart sei: „gleich dem Satan, als er zum Menschen sprach: sei ungläubig, und als er ungläubig geworden, hinzufügte: ich bin unschuldig an Dir" (Sur. 59, 16.). Nachdem aber al-Mughîra getödtet war, spalteten sich seine Anhänger; Einige behaupteten, man müsse ihn erwarten und er werde wiederkehren, Andere behaupteten, man müsse das Imâmat des Muḥammad erwarten, wie er selbst behauptet, dass er zu erwarten sei; denn es hatte auch al-Mughîra zu seinen Anhängern gesagt: erwartet ihn, denn er wird wiederkommen, und Gabriel und Michael werden ihm zwischen der Ecke (der Kába) und dem Platze (Abraham's) huldigen.

5. Die Manfzûrîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Manfzûr al-'Idschli, welcher sich im Anfange zu Abu Dschâfar Muĥammad Ibn 'Ali al-Bâkir begeben hatte. Nachdem dieser sich aber von ihm losgesagt und ihn verstossen hatte, meinte er, dass er selbst der Imâm sei, und berief die Menschen zu sich, und nachdem al-Bâkir gestorben war, sagte er: das Imâmat ist auf mich übergegangen; und er trat offen damit hervor. Es lehnte sich eine Anzahl von ihnen in Kufa unter den Banu Kinda auf, bis Jûsuf Ibn 'Omar ath-Thakafi, [136] der Statthalter 'Irâks in den Tagen des Hischâm Ibn 'Abd al-Mâlik seine Geschichte und die Gottlosigkeit seiner Anmassung erfuhr und ihn gefangen nahm und kreuzigen liess. Es war aber die Meinung al-'Idschli's, dass 'Ali das Stück sei, welches vom Himmel herabgefallen, und zuweilen sagte er auch: das Stück, welches vom Himmel herabgefallen, ist Gott selbst. Er stellte die Meinung auf, als er sich das Imâmat anmasste, dass er in den Himmel erhoben sei und den Gegenstand seiner Anbetung gesehen habe; der habe sein Haupt mit seiner Hand berührt und gesprochen: Mein Sohn steige herab, und bring Botschaft von mir; dann habe er ihn auf die Erde herabgelassen, so dass er das Stück sei, welches vom Himmel herabgefallen; er meinte auch, die Gesandten hörten nicht auf und die Sendung habe kein Ende. Er glaubte auch, das Paradies sei ein Mensch, mit welchem wir Freundschaft halten müssten, nemlich der Imâm der Zeit, und die Hölle sei ein Mensch, dessen Feind wir sein müssten, nemlich der Feind des Imâm. Er erklärte alle Verbote allegorisch für Namen von Menschen, deren Feinde zu sein Gott befohlen habe und die Gebote für Namen von Menschen, deren Freunde zu sein wir den Befehl hätten; er erlaubte seinen Anhängern diejenigen, welche verschiedener Ansicht seien, zu tödten, ihre Schätze zn nehmen und ihre Weiber als erlaubtes Gut zu betrachten. Sie bilden eine Klasse der Chur-

ramîja, und ihr Zweck bei der allegorischen Deutung der Gebote und Verbote auf Namen von Menschen ist blos der, dass derjenige, welcher einen solchen Menschen erlangt hat und kennt, aller gesetzlichen Pflicht ledig und die Ansprache (Gottes) von ihm genommen sei, da er in das Paradies gekommen und die Vollkommenheit erreicht habe. Zu den neuen Ketzereien, welche al-'Idschli aufbrachte, gehört endlich, dass er behauptete, Gott habe zuerst den 'Isa Ibn Marjam, dann 'Ali Ibn Abu Tâlib geschaffen.

6. Die Chattâbîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-Chattâb Muhammad Ibn Abu Zainab al-Asadi al-Adschdå, welcher sich zu Abu 'Abdallâh Dschåfar Ibn Muhammad afz-Szâdik hielt. Als aber afz-Szâdik seine nichtige Uebertreibung in Betreff seiner Person erfahren hatte, sagte er sich von ihm los und verfluchte ihn und theilte die Lossagung von ihm seinen Anhängern mit, und er that das mit sehr harten Worten und gebrauchte die stärksten Ausdrücke bei seiner Lossagung und Verfluchung; als jener sich von ihm getrennt hatte, masste er sich selbst die Herrschaft an. Es glaubte aber Abu-'l-Chattâb, dass die Imâme Propheten, dann Gottheiten seien; er behauptete also die Gottheit des Dschåfar Ibn Muhammad und die Gottheit seiner Vorfahren, welche Söhne Gottes und Freunde desselben seien; und dass die Gottheit das Licht im Prophetenthum und das Prophetenthum das Licht im Imâmate sei, und die Welt nie von diesen Einwirkungen und Lichtern entblösst sei. Er glaubte, dass Dschåfar der Gott in seiner Zeit sei und nicht der mit Sinnen Wahrgenommene, [137] welchen man sehe, sondern nachdem er auf diese Welt herabgestiegen sei, habe er diese Form angenommen, so dass ihn die Menschen darin sehen. Als aber 'Isa Ibn Mûsa, der Genosse al-Manfzûr's von seiner schändlichen Anmassung gehört, tödtete er ihn in der Niederung von Kufa. Nach seinem Tode trennten sich die

Chattâbîja in mehrere Partheien. Eine Parthei glaubte, der Imâm nach Abu-'l-Chattâb sei ein Mann mit Namen Muåmmar, und sie glaubten an ihn, wie sie an Abu-'l-Chattâb geglaubt; sie meinten auch, die Welt würde nicht aufhören, das Paradies sei das Gute, das Angenehme und die Wohlfahrt, welche die Menschen beträfen, und die Hölle sei das Schlechte, das Unglück und die Plage, welche dieselben beträfen; Wein, Buhlerei und das übrige Verbotene hielten sie für erlaubt, und das Unterlassen des Gebetes und des Gebotenen war ihrer religiösen Ueberzeugung gemäss. Diese Sekte wurde Muåmmarîja genannt. Eine andere Parthei glaubte, dass nach Abu-'l-Chattâb Bazîgh der Imâm sei; dieser glaubte, dass Dschåfar Gott sei d. h. dass Gott in seiner Gestalt den Menschen erschienen sei, und dass jedem Gläubigen Offenbarungen zu Theil würden. Er deutete den göttlichen Ausspruch: „es geschieht keiner Seele, dass sie stirbt ohne Beistimmung Gottes" (Sur. 3, 139.) in dieser Weise: ohne dass sie Offenbarung von Gott erhält; ebenso den andern Ausspruch: „dein Herr hat den Bienen offenbart" (Sur. 16, 70.). Er meinte auch, dass es unter seinen Anhängern welche gebe, die vor Gabriel und Michael den Vorzug haben, und dass von dem Menschen, wenn er die Vollkommenheit erreicht habe, nicht gesagt werden könne, dass er gestorben sei, sondern wenn Einer von ihnen das Ende erreicht habe, werde gesagt, er sei in die unsichtbare Welt erhoben; Alle von ihnen behaupteten, ihre Todten mit Augen zu sehen, und zwar am Morgen und am Abend. Diese Sekte hiess die Bazîghîja. Eine andere Parthei glaubte, dass nach Abu-'l-Chattâb 'Omair Ibn Bunân al-'Idschli der Imâm sei, und stimmte der ersten Parthei bei, nur dass sie anerkannten, dass sie stürben. Sie hatten sich in Kunâsa bei Kufa eine Hütte aufgerichtet, wo sie sich zur Anbetung afz-Szâdik's versammelten; als aber ihre Angelegenheit an Jazîd Ibn 'Omar Ibn Hubair kam, nahm er 'Omair gefangen und kreuzigte ihn in Kunâsa bei Kufa. Sie hiessen die

'Idschlîja. Eine andere Parthei glaubte, dass der Imâm nach Abu-'l-Chattâb Mufaddhal afz-Szairafi sei, und der behauptete die Gottesherrlichkeit Dschăfar's, nicht aber sein Prophetenthum und seine Sendung. Dschăfar Ibn Muĥammad afz-Szâdik sagte sich aber von allen diesen los und verwarf sie und verfluchte sie, denn alle diese Leute waren Verstörte, [138] Irrende, Unwissende, über den Zustand der Imâme im Geiste Verwirrte.

7. Die Kajjâlîja.

Sie sind die Anhänger des Aĥmad Ibn al-Kajjâl, welcher ein Werber für Einen aus der *Familie des Hauses* nach Dschăfar Ibn Muĥammad afz-Szâdik war, und denselben für einen der verborgenen Imâme erklärte; vielleicht aber hatte er wissenschaftliche Aussprüche gehört und vermischte sie in seiner schwachen Einsicht und mit seinemd ürftigen Verstande, und er brachte in jedem Abschnitte des Wissens eine neue Ansicht auf einer unerhörten und undenkbaren Grundlage zum Vorschein; und er sagte sich auch wohl an einem gewissen Orte von al-ʿHasan los; nachdem man aber seine neue Ketzerei erfahren hatte, sagte man sich von ihm los und verfluchte ihn und befahl denen, die ihm nachfolgten, ihn zu verlassen und seinen Mischmasch aufzugeben. Als al-Kajjâl das in Erfahrung gebracht hatte, wandte er die Berufung auf sich selbst und beanspruchte zuerst das Imâmat, dann masste er sich an, dass er der zweite *sich Erhebende* sei. Es gehörte zu seiner Lehre, dass Jeder, welcher die (himmlischen) Sphären den Seelen gemäss anordnet, nnd welcher die Pfade der Welten auseinanderzusetzen im Stande ist, nemlich der Welt der Sphären d. i. der oberen Welt, und der Welt der Seelen d. i. der unteren Welt, der Imâm sei; und dass derjenige, welcher das All in seinem Wesen beweise, und im Stande sei, alles Allgemeine in seiner bestimmten besonderen Person auseinanderzusetzen, der *sich Erhebende* sei. Er sagte: nie ist zu irgend einer Zeit Einer gefunden worden, der die-

sen Beweis geführt hat, ausser Aḥmad al-Kajjâl, er ist also der *sich Erhebende*. Vor ihm hat es nur solche gegeben, welche mit ihm Verwandtschaft gehabt haben, zuerst gemäss seiner Ketzerei, dass er der Imâm, dann der *sich Erhebende* sei; und von seiner Lehre über die Welt sind arabische und persische Schriften übrig geblieben, welche alle lügenhaft und durch Gesetz und Verstand widerlegt sind. Al-Kajjâl hat behauptet, es gäbe drei Welten, die obere Welt, die niedere Welt und die menschliche Welt. In der oberen Welt nahm er fünf Orte an; der erste, der Ort der Orte ist ein leerer Ort, welchen Existirendes nicht bewohnt und ein geistiges Wesen nicht ordnet, und er umgiebt das All; der Thron, behauptet er, welcher in dem offenbarten Gesetze vorkomme, sei ein Ausdruck dafür. Unter ihm ist der Ort der höchsten Seele, darunter der Ort der vernünftigen Seele, darunter der Ort der thierischen Seele, darunter der Ort der menschlichen Seele. Er sagt: die menschliche Seele wollte zur Welt der höchsten Seele hinaufsteigen; sie stieg also empor und durchwanderte die beiden Orte, nemlich die Thierheit und die Vernünftigkeit, als sie aber dem Ankommen in der Welt der höchsten Seele nahe war, war sie müde und matt und erstarrt [139] und aufgerieben und ihre Theile verbogen, da wurde sie in die unterste Welt herabgeworfen und es gingen an ihr Ringe und Kreise vorbei, und sie war in jenem Zustande der Aufgeriebenheit und Verrenktheit; dann erschien bei ihr die höchste Seele und goss über sie einen Theil ihrer Lichter aus, und so entstanden die Zusammensetzungen in dieser Welt und entstanden die Himmel und die Erde und die Zusammensetzungen der Metalle, Pflanzen, Thiere und des Menschen; und sie verfiel in die Prüfungen dieser Zusammensetzung, bald Freude bald Kummer, bald Fröhlichkeit bald Trauer, ein Mal Heil und Wohlfarth, das andere Mal Unglück und Leiden, bis der *sich Erhebende* erscheinen und sie zum Zustande der Vollkommenheit zurückführen wird und die Zusammensetzungen aufgelöst werden, die Gegensätze

aufhören werden und das Geistige vor dem Körperlichen hervortreten wird, und dieser *sich Erhebende* ist kein Anderer als Aḣmad Ibn al-Kajjâl. Dann bewies er die Bezeichnung seines Wesens durch das Schwächste, was nur vorgestellt werden kann, und durch das Thörichtste, was es geben kann, dass nemlich der Name Aḣmad den vier Welten entspreche, das Alif seines Namens stehe gegenüber der höchsten Seele, das ʿHa gegenüber der vernünftigen Seele, das Mim gegenüber der thierischen Seele, das Dal gegenüber der menschlichen Seele. Er meinte ferner, die vier Welten seien die Principien und Elemente; was aber den Ort der Orte betreffe, so sei darin durchaus keine Existenz. Dann nahm er an, dass die oberen Welten der unteren, körperlichen Welt entsprechen, und sagte: der Himmel ist leer und entspricht dem Ort der Orte, unter ihm ist das Feuer, unter diesem die Luft, unter dieser die Erde und unter dieser das Wasser, und diese Vier entsprechen den vier Welten: ferner, sagte er, steht der Mensch gegenüber dem Feuer, die Vögel gegenüber der Luft, die Thiere gegenüber der Erde, die Fische gegenüber dem Wasser; er setzte also das Wasser als den niedrigsten Ort und die Fische als die niedrigsten Zusammensetzungen. Dann stellte er die menschliche Welt, welches die eine der drei, nemlich die Welt der Seelen ist, mit den Sphären der beiden ersten Welten, der geistigen und körperlichen zusammen, indem er sagte: die zusammengesetzten Sinne in ihr sind fünf, das Hören entspricht dem Ort der Orte, da es leer ist, und entspricht dem Himmel; das Gesicht steht gegenüber der höchsten Seele von dem Geistigen und gegenüber dem Feuer von dem Körperlichen, und in ihm ist das Spiegelbild des Auges, denn dem Menschen ist [140] das Feuer eigenthümlich; der Geruch steht gegenüber dem Vernünftigen vom Geistigen und der Luft vom Körperlichen, denn der Geruch athmet und zieht den Hauch von der Luft; der Geschmack steht gegenüber dem Thierischen von dem Geistigen und der Erde von dem Körperlichen, und das Thier ist der Erde eigen

und das Schmecken dem Thiere; das Gefühl endlich steht gegenüber dem Menschlichen von dem Geistigen und dem Wasser von dem Körperlichen, und der Fisch ist dem Wasser eigen und das Gefühl dem Fische; bisweilen aber sprach er von dem Gefühl in metonymischer Weise. Er behauptete ferner Aḧmad ist Alif, ʿHâ, Mîm und Dâl, und steht gegenüber den Welten; das Gegenüberstehen in Betreff der obern, geistigen Welt haben wir bereits angegeben, in Betreff des Gegenüberstehens der niederen, körperlichen Welt, so weist das Alif anf den Menschen, das ʿHâ auf das Thier, das Mîm auf den Vogel, das Dâl auf den Fisch, das Alif ا, insofern es wie der Mensch aufrecht steht, das ʿHâ ح gleicht dem Thiere, denn es ist gekrümmt und eingebogen, und weil das ʿHâ den Namen des Thieres (ʿHaiwan) anfängt, das Mîm م gleicht dem Kopfe des Vogels und das Dâl د gleicht dem Schwanze des Fisches. Ferner sagte er, dass der Schöpfer den Menschen nur nach der Gestalt des Namens Aḧmad geschaffen habe, das Aufrechtstehen gleich dem Alif, die beiden Hände gleich dem ʿHâ, den Bauch gleich dem Mîm, die beiden Füsse gleich dem Dâl. Wunderbar ist ferner, dass er sagte, die Propheten seien die Führer der Leute, welche an Autoritäten hängen, und diese seien Blinde, der *sich Erhebende* sei aber der Führer der Leute des Sehens und diese seien die Verständigen, und nur die verschiedenen Gattungen des Sehens entsprächen den Sphären und Seelen. Das Gegenüberstellen aber, wie du es hier vernommen hast, gehört zu den erbärmlichsten Meinungen und schwächsten Gegenüberstellungen, insofern ein Verständiger es nicht einmal anhören mag, geschweige denn, dass er es wird glauben wollen. Noch wunderbarer aber als dies Alles sind seine verkehrten allegorischen Erklärungen und seine Gegenüberstellungen von den gesetzlichen Geboten und den Glaubenssatzungen und von den Existenzen der beiden Welten der Sphären und der Seelen, sowie seine Anmassung, dass er einzig darin sei, und wie ihm das möglich war,

nachdem so viele des Wissens kundige Leute ihm mit einer Begründung davon vorausgegangen waren, die nicht nach der falschen Manier eingerichtet war, welche al-Kajjâl vertheidigte. Er bezog die *Waage* auf die Welten, den *Weg* auf sich selbst, das *Paradies* auf das Gelangen zu seinem Wissen in Betreff der verschiedenen Gattungen des Sehens, die *Hölle* auf das Gelangen [141] zu dem, was er bekämpfte; und wenn die Wurzeln seines Wissens die waren, welche wir angegeben haben, so erwäge, wie der Zustand der Folgerungen beschaffen sein wird.

8. Die Hischâmîja.

Sie sind die Anhänger der beiden Hischâm, des Hischâm Ibn al-'Hakam, des Urhebers der Ansicht von der Vergleichung (Gottes mit dem Menschen) und des Hischâm Ibn Sâlim al-Dschawâlîki, der an demselben Webestuhl in Betreff der Vergleichung webte. Es gehörte aber Hischâm Ibn al-'Hakam zu den Mutakallim's der Schîâ, und zwischen ihm und Abu-'l-Hudsail fanden Disputationen über die Wissenschaft des Kalâm statt, nemlich über die Vergleichung und über den Zusammenhang des göttlichen Wissens. Ibn ar-Rawandi berichtet von Hischâm, dass er behauptet habe, zwischen dem Gegenstande seiner Verehrung und den Körpern bestände Aehnlichkeit in irgend einer Beziehung, und wenn das nicht der Fall wäre, würden sie nicht auf ihn hinweisen. Al-Kâbi erzählt von ihm, dass er gesagt habe, Gott sei ein Körper mit Theilen, der eine Quantität habe wie andere Quantitäten, aber er gleiche keinem geschaffenen Dinge und kein Ding gleiche ihm; auch wird von ihm überliefert, dass er gesagt habe, er sei sieben Spannen (lang) nach seiner eigenen Spanne, und er befinde sich an einem besonderen Orte und auf einer besonderen Seite, und bewege sich, und seine Bewegung sei sein Thun, aber nicht von einem Orte zum anderen; ferner, er sei begränzt in dem Wesen, aber nicht begränzt in der Macht. Abu 'Îsa al-

Warrâk erzählt, er habe gesagt, Gott berühre seinen Thron, so dass nichts von dem Throne über ihn hinausreiche und nichts von ihm über den Thron hinausreiche. Es gehört zur Lehre Hischâm's, dass Gott nie aufhöre sich selbst zu wissen, und dass er die Dinge nach ihrem Entstehen wisse vermittelst eines Wissens, das weder ein entstandenes noch ein ewiges zu nennen sei, denn es sei eine Eigenschaft, und der Eigenschaft könne man nicht wieder eine Eigenschaft beilegen; auch sei nicht davon zu sagen, es (das Wissen) sei *er* oder *nicht-er*, oder *ein Theil von ihm*. Aber seine Meinung in Betreff der Macht und des Lebens ist nicht gleich der in Betreff des Wissens, da er von diesen beiden nicht das Entstehen behauptete. Er spricht also: Gott will die Dinge, und sein Wollen ist Bewegung, welche weder etwas Anderes als Gott noch er selbst ist. Von dem Worte Gottes aber sagt er, dass es eine Eigenschaft Gottes sei, wovon nicht gesagt werden könne, es sei geschaffen, und auch nicht, es sei nicht geschaffen. Er sagte ferner: die Accidenzen geben keinen vollständigen Beweis für Gott, denn dasjenige, was als Beweis gesetzt werden, und das, wodurch für Gott der Beweis geführt werden soll, muss etwas Nothwendiges in Betreff der Existenz sein. Er sagte ferner: das Vermögen ist alles dasjenige, wodurch allein das Thun zu Stande kommt, als da sind die Werkzeuge, die Glieder, die Zeit und der Ort. Hischâm Ibn Sâlim aber sagte, dass Gott die Gestalt [142] eines Menschen habe, dessen oberer Theil hohl und dessen unterer Theil voll sei, und er sei ein weithin und nach allen Seiten scheinendes Licht, und er habe fünf Sinne und Hand, Fuss, Nase, Ohr, Auge und Mund und schwarzes Haupthaar, indem er schwarzes Licht sei, aber kein Fleisch und kein Blut. Hischâm meinte, das Vermögen sei ein Theil des Vermögenden; und es wird von ihm erzählt, dass er für die Propheten Ungehorsam zugestanden habe, obwohl er für die Imâme Unbescholtenheit gefordert habe; er machte nemlich den Unter-

schied zwischen beiden, dass der Prophet Offenbarungen erhalte und dadurch auf die Art der Sünde aufmerksam gemacht werde, so dass er bereue, der Imâm aber keine Offenbarungen erhalte, also unbescholten sein müsse. In Betreff ʾAli's übertrieb Hischâm Ibn al-ʿHakam so weit, dass er behauptete, er sei ein Gott, dem man nothwendig Gehorsam zu leisten habe. Dieser Hischâm Ibn al-ʿHakam, welcher sich in den *Wurzeln* gründlich unterrichtet hatte, sollte nicht das, was er den Mûtazila gegenüber als nothwendige Consequenz geltend machte, unberücksichtigt lassen, aber der Mann bleibt hinter dem zurück, was er seinem Gegner als Folgerung zieht, und unter dem, was er von der Vergleichung offen aussprach; das zeigt sich darin, dass er gegen al-ʾAllâf folgende Consequenz zog: Du sprichst, dass der Schöpfer wissend durch Wissen, und sein Wissen sein Wesen sei, so dass er mit dem Entstandenen darin Gemeinschaft hat, dass er wissend durch Wissen ist, darin aber von ihm unterschieden ist, dass sein Wissen sein Wesen ist, so dass er also ein Wissender ist nicht wie die Wissenden, und warum sagst du nicht, er ist ein Körper nicht wie die Körper, und eine Gestalt nicht wie die Gestalten, und er hat eine Maassbestimmung nicht wie die Maassbestimmungen u. s. w. Zurâra Ibn Aʾjan aber stimmte mit ihm in Betreff des Entstehens des Wissens Gottes überein und ging weiter als er, da er auch seine Macht, sein Leben und seine übrigen Eigenschaften entstehen liess, dass er also vor dem Schaffen dieser Eigenschaften nicht wissend, nicht mächtig, nicht lebendig, nicht hörend, nicht sehend, nicht wollend, nicht redend gewesen sei. Er behauptete das Imâmat des ʾAbdallâh Ibn Dschâfar; nachdem er sich aber mit ihm über einige Streitfragen unterhalten und ihn nicht ganz vertraut damit gefunden hatte, kehrte er zu Mûsa Ibn Dschâfar zurück. Man erzählt auch, dass er sein Imâmat nicht behauptet habe, sondern auf den Korân hingewiesen und ausgerufen habe: das ist mein Imâm; und dass er auch schon gegen Dschâfar schwierig gewesen sei. Man

berichtet als Ansicht der Zurârîja, dass die Kenntniss nothwendig und Unwissenheit der Imâme unerlaubt sei, dass alle ihre Kenntnisse nothwendige seien, und Alles, was Andere durch Speculation erreichen, das sei bei ihnen ursprünglich und nothwendig, ihre Speculationen aber erreiche kein Anderer.

9. Die Nômânîja.

Sie sind die Anhänger des Muhammad Ibn an-Nômân Abu Dschàfar al-Ahwal mit dem Beinamen Schaitan (Satan) at-Tâk, [143] während die Schîà sagen, er sei Mûmin (*der Gläubige*) at-Tâk. Er stimmte mit Hischâm Ibn al-ʿHakam darin überein, dass Gott Nichts wisse, bevor es da sei, und die Machtvollkommenheit ist bei ihm der Wille und der Wille ist das Thun Gottes. Er meinte, Gott sei ein Licht in der Gestalt eines Menschen, aber er war dagegen, dass er ein Körper sei. Jedoch, sagte er, komme es schon in der Offenbarung vor, dass Gott Adam nach seiner Gestalt und nach der Gestalt des Barmherzigen geschaffen habe, und die Offenbarung spreche unzweifelhaft die Wahrheit. Von Mukâtil Ibn Sulaimân wird in Betreff der Gestalt eine ähnliche Ansicht berichtet und ebenso wird von Dâûd al-Dschawâribi und Nôaim Ibn ʿHammâd al-Mifzri und noch von anderen Anhängern der Ueberlieferung die Meinung berichtet, dass Gott Gestalt und Glieder habe; von Dâûd, er habe gesagt: Lasst mich mit den Schaamtheilen und dem Barte in Ruhe, und fragt mich nach dem Anderen; in den Offenbarungen jedoch findet das keine Unterstützung. Ibn Nômân hat aber eine Menge Bücher für die Schîà verfasst, dazu gehört eines mit dem Titel: ich werde handeln, warum hast du gehandelt? Ein anderes: ich werde handeln, du handele nicht. In ihnen kommt es vor, dass vier Hauptsekten seien: die Kadarîja, Chawâridsch, Âmma und Schîà; ferner sprach er von diesen Sekten den Schîà die Seeligkeit in jener Welt zu. Von Hischâm Ibn Sâlim und Muhammad Ibn an-Nômân

wird auch mitgetheilt, dass sich Beide von der wissenschaftlichen Betrachtung (Kalâm) über Gott zurückgezogen und von demjenigen, welchen sie für wahrhaftig halten zu müssen glaubten, überliefert haben, dass er gefragt über den Ausspruch Gottes: „bis zu deinem Herrn ist das Ende" (Sur. 53, 43.) gesagt habe: wenn die wissenschaftliche Betrachtung bis zu Gott gekommen ist, so haltet euch zurück; und so hielten sie sich von den Behauptungen in Betreff Gottes und dem Nachdenken über ihn bis an ihren Tod zurück. Dieses überliefert al-Warrâk. Zu den Schîâ gehören auch die Jûnusîja, die Anhänger des Jûnus Ibn 'Abd ar-Raĥmân al-Kummi, des Freigelassenen der Familie Jaktîn. Er war der Ansicht, dass die Engel den Thron tragen und der Thron den Herrn trage, da es in der Offenbarung heisse, dass die Engel zu Zeiten seufzen beim Niederlassen der Majestät Gottes auf den Thron. Er gehörte zu den Muschabbiha unter den Schîâ und hat für sie Bücher über dergleichen geschrieben.

10. Die Nufzairîja und die Isĥâkîja.

Sie gehören zu den Ghulâ unter den Schîâ und es giebt eine Menge solcher, welche ihrer Lehre anhangen und den Urhebern ihrer Meinungen zugethan sind. Unter ihnen giebt es Differenzen, wie der Name der Gottheit auf die Imâme aus der *Familie des Hauses* anzuwenden sei. Sie sagen, das Erscheinen des Geistigen in einem materiellen Körper sei eine dem Verständigen bekannte Sache, [144] sei es nach der guten Seite hin, wie das Erscheinen Gabriels in einer Persönlichkeit und in der Gestaltung nach der Gestalt eines Arabers und der Aehnlichkeit mit der Gestalt der Menschen, sei es nach der schlechten Seite hin, wie das Erscheinen des Satan in der Gestalt des Menschen, um das Böse in seiner Gestalt auszuführen, und das Erscheinen der Dämonen (Dschinn) in der Gestalt der Menschen, um mit ihrer Zunge zu sprechen; deswegen behaupten wir, dass Gott in der Gestalt einer Persönlichkeit erscheint, und da es nach

dem Gesandten Gottes keine vorzüglichere Persönlichkeit giebt als 'Ali und nach ihm seine Söhne, welche als die besten Geschöpfe bezeichnet sind, so erscheint die Wahrheit (Gott) in ihrer Gestalt, und spricht mit ihrer Zunge, und greift mit ihren Händen, und deswegen wenden wir den Namen der Gottheit ganz allgemein auf sie an. Wir nehmen aber diese Auszeichnung allein für 'Ali, keinen Anderen an, weil er durch besondere Kräftigung von Gott ausgezeichnet worden ist aus Gründen, die mit dem Innersten der Geheimnisse zusammenhängen. Der Prophet hat gesagt: ich urtheile nach dem Augenfälligen, aber Gott hat Gewalt über die Geheimnisse. Deswegen kam der Kampf mit den Götzendienern auf Muḣammad und der Kampf gegen die Heuchler auf 'Ali. Deswegen verglich er ihn auch mit 'Isa Ibn Marjam und sprach: Wenn nicht die Menschen in Betreff deiner sagen sollten, was sie von 'Isa Ibn Marjam gesagt haben, nun so habe *ich* einen Ausspruch über dich gethan. Zuweilen schreiben sie ihm ('Ali) auch eine Theilnahme an der Sendung zu, da er (Muḣammad) gesagt hat: unter euch ist einer, der seiner (des Korân) allegorischen Deutung gemäss kämpfen wird, wie ich seinem buchstäblichen Sinne gemäss gekämpft habe, wahrlich! er ist's, der den Schuh fertig macht. Das Wissen der allegorischen Bedeutung aber, der Kampf mit den Heuchlern, die Unterredung mit den Dämonen, das Herausreissen des Thores von Chaibar, was nicht durch Körperkraft geschehen ist, gebe den klarsten Beweis, dass in ihm ein göttlicher Theil und eine vom Herrn stammende Kraft gewesen ist, oder dass der, welcher erschienen ist, Gott in seiner Gestalt gewesen ist, und durch seine Hand geschaffen und mit seiner Zunge Befehle ertheilt hat. Deswegen sagen sie auch, dass er vor Erschaffung der Himmel und der Erde existirt habe. Er habe gesagt: wir waren Schatten zur Rechten des Thrones und beteten an, die Engel aber beteten an mit unserer Lobpreisung und diese Schatten und diese Gestalten, welche vom Schatten entblösst sind, sie sind wahrhaft wirkliche und sie schimmern durch das Licht

des Herrn im Glanze ungetrennt davon, gleichviel ob in dieser oder in jener Welt. Deswegen habe auch 'Ali gesagt: ich bin von Aĥmad, wie das Licht vom Lichte d. h. es ist kein Unterschied zwischen den beiden Lichtern, ausser dass das eine vorangegangen und das zweite [145] ihm nachfolgt und ihm nachkommt. Das weist auf eine Art von Theilnahme hin. Die Nufzairîja neigten mehr zur Annahme eines göttlichen Theiles (in 'Ali), die Isĥâkîja mehr zur Annahme der Theilnahme an der Prophetie. Sie haben auch noch andere Differenzen unter sich, die wir nicht weiter anführen wollen.

Hiermit sind die Sekten des Islâm zu Ende, und es ist nur noch die Sekte der Bâtinîja übrig, welche die Schriftsteller in ihren Werken über die verschiedenen Religionsansichten mit aufgenommen haben, sei es neben den Sekten, sei es unter ihnen, aber mit einem Worte — es sind Leute, welche sich von den zweiundsiebzig Sekten unterscheiden.

Die vornehmlichsten Männer der Schîà und ihre Schriftsteller sind folgende: Zu den Zaidîja gehören Abu Châlid al-Wâsiti, Manfzûr Ibn al-Aswad, Hârûn Ibn Sàîd al-'Adschali, Wakî' Ibn al-Dscharraĥ, Jaĥja Ibn Adam, 'Abdallâh Ibn Mûsa, 'Ali Ibn Szâliĥ, al-Fadhl Ibn Dukain von den Dschârûdîja, Abu 'Hanîfa (von den ?) Butrîja, Muĥammad Ibn 'Adschlân lehnte sich mit dem Imâm Muĥammad auf, ebenso Ibrahîm Ibn 'Ibâd Ibn 'Awâm, Jazîd Ibn Hârûn, al-'Alâ Ibn Râschid, Haschîm Ibn Bischr, al-'Awâm Ibn 'Hauschab, Muslim Ibn Sàîd mit dem Imâm Ibrahîm. Zu den Imâmîja und übrigen Klassen der Schîà gehören Sâlim Ibn Abu-'l-Dschàd, Sâlim Ibn Abu Haffza, Salama Ibn Kamîl, Tauba Ibn Abu Fâchita, 'Habîb Ibn Abu Thâbit Abu-'l-Mikdâm, Schuba, al-A'masch, Dschâbir al-Dschàfi, Abu 'Abdallâh al-Dschadali, Abu Isĥâk as-Sabî'i, al-Mughîra, Tâûs, asch-Schàbi, 'Alkama, Hubaira Ibn Barîm, 'Hubba al-Gharani und al-Hârith al-

A'war. Zu ihren Schriftstellern gehören **Hischam Ibn al-ʿHakam, 'Ali Ibn Manfzûr, Jûnus Ibn 'Abd ar-Raĥmân, Schikâl, al-Fadhl Ibn Schâdsân, al-ʿHusain Ibn Aschkâb, Muĥammad Ibn 'Abd ar-Rahmân Ibn Rukba, Abu Sahl an-Naubachti, Aĥmad Ibn Jaĥja ar-Rawandi** und von den Späteren **Abu Dschâfar at-Tûsi.**

V. Die Ismâîlîja.

Wir haben bereits erwähnt, dass die **Ismâîlîja** sich von den **Musawîja** und den *Zwölfern* dadurch unterscheiden, dass sie an dem Imâmate des **Ismâîl Ibn Dschâfar** festhalten, welcher **Dschâfar's** ältester Sohn war und über welchen im Anfange der Sache das Zeugniss ausgesprochen war. Sie behaupten, **Dschâfar afz-Szâdik** habe neben der Mutter jenes keine Frau geheirathet und kein Mädchen gekauft, [146] wie es auch der Gesandte Gottes in Betreff der **Chadîdscha** und **'Ali** in Betreff der **Fâtima** gehalten hätten. Wir haben auch schon die verschiedene Meinung unter ihnen über seinen Tod zu Lebzeiten seines Vaters angegeben. Einige von ihnen sagen, er sei gestorben und es sei nur der Nutzen des Zeugnisses über ihn gewesen, dass das Imâmat von ihm auf seine Söhne übertragen wurde, ganz wie auch **Mûsa** über **Hârûn** das Zeugniss ausgesprochen habe, als aber **Hârûn** zu Lebzeiten seines Bruders gestorben, das Imâmat nur wegen des Nutzens des Zeugnisses von ihm auf seine Söhne übergegangen sei, denn das Zeugniss kehre nicht nach rückwärts um, und die Behauptung der Willkür dabei sei widersinnig, und der Imâm spreche über eines seiner Kinder das Zeugniss nur aus, nachdem er es von seinen Vorfahren vernommen, und eine Bezeichnung auf unkundige und unwissende Weise sei nicht gestattet. Andere behaupten, er sei nicht gestorben, sondern sein Tod sei nur aus Furcht für ihn vorgegeben, damit man nicht ihn zu tödten unternehme; für diese Behauptung

gäbe es Beweise, von denen einer folgender sei: sein jüngerer Bruder von seiner Mutter sei an die Bahre gekommen, auf welcher Ismâîl schlafend gelegen habe, habe den Mantel aufgedeckt und gesehen wie er eben die Augen geöffnet habe; er sei dann erschrocken zu seinem Vater geeilt und habe gerufen: mein Bruder lebt, mein Bruder lebt! worauf ihm sein Vater geantwortet habe, das sei der Zustand der Nachkommen des Gesandten in jenem Leben. Sie sagen ferner: was ist der Grund, seinen Tod ausdrücklich zu bezeugen und eine Beglaubigungsschrift darüber aufzunehmen, da wir (sonst) einem Todten keine Urkunde über seinen Tod ausstellen? Dazu gehört: als al-Manfzûr berichtet war, dass Ismâîl Ibn Dschâfar in Bafzra bei einer Versammlung vorbeigehen und sie grüssen gesehen worden, also durch Gottes Gnade wieder gesund geworden sei, habe al-Manfzûr an afz-Szâdik sagen lassen, Ismâîl sei unter den Lebendigen und zu Bafzra gesehen worden, worauf dieser die Urkunde mit dem Zeugniss seines Statthalters in Madîna eingeschickt habe. Sie sagen: dem Ismâîl folgte Muhammad Ibn Ismâîl, der *Siebente*, der *Vollender* (at-Tâmm), er beschliesst aber nur die Reihe der Sieben, und von ihm fangen dann die verborgenen Imâme an, welche im Geheimen im Lande umherzogen, deren Werber aber öffentlich auftraten. Sie behaupten, die Erde werde niemals von einem lebendigen, sich erhebenden Imâme entblösst sein, sei es ein öffentlicher, offenbarer, sei es ein geheimer, verborgener; wenn aber der Imâm ein öffentlicher sei, so sei es erlaubt, dass sein Zeugniss ein verborgenes sei, und wenn der Imâm ein verborgener sei, so müssten sein Zeugniss und seine Werber öffentliche sein. Sie meinen ferner, die Bestimmung der Imâme bilde immer nur eine Reihe von je sieben, gleich den Tagen der Woche, den sieben Himmeln und den sieben Sternen; die Bestimmung der Nakîb's aber bilde eine Reihe von zwölf. Sie sagen: daher ist [147] den Katâîja unter den Imâmîja die Ungewissheit gekommen, sofern sie die Zahl der Nakîb's für die

Imâme festgehalten haben; nach den verborgenen Imâmen trete dann das Offenbarwerden des **Mahdi** und des für Gottes Sache *sich Erhebenden* ein, und ihre Kinder folgen, wie ein Zeugniss nach dem anderen über einen Imâm nach dem anderen laute. Ihre Lehre dabei ist, dass derjenige, welcher sterbe ohne den Imâm seiner Zeit zu kennen, den Tod einer Zeit der Unwissenheit sterbe, und ebenso, wer sterbe ohne die Pflicht der Huldigung des Imâm erfüllt zu haben, den Tod einer Zeit der Unwissenheit sterbe. Sie hatten zu jeder Zeit eine (andere) Berufung und in jeder Sprache eine neue Meinung. Wir wollen aber ihre älteren Meinungen angeben und darauf die Berufung des Urhebers der neuen Berufung anführen. Ihr verbreitetester Name ist **Bâtinîja**.

Die Bâtinîja (Die Innerer).

Dieser Name kommt ihnen nur wegen ihrer Annahme zu, dass jedes Aeussere ein Inneres und jede Korânstelle einen inneren allegorischen Sinn habe. Sie haben ausser diesem noch viele Namen nach der Sprache jedes einzelnen Volkes; in **'Irâk** heissen sie **Bâtinîja**, **Karâmita** und **Mazdakîja**, in **Churâsân Tâlîmîja** und **Mulhida** (**Malâhida**). Sie selbst sagen aber: wir sind **Ismâilîja**, denn wir unterscheiden uns durch diesen Namen und diese Persönlichkeit von den (anderen) Sekten der **Schîa**. Die älteren **Bâtinîja** nun haben ihr wissenschaftliches System mit einem Theile des Systemes der Philosophen vermengt und haben ihre Bücher dieser Methode gemäss abgefasst. Sie behaupten in Betreff Gottes: wir sagen weder er ist existirend, noch er ist nicht-existirend, weder wissend, noch nicht-wissend, weder allmächtig, noch machtlos, und in dieser Weise in Betreff aller Eigenschaften, denn das wirkliche Behaupten setzt eine Gemeinschaft zwischen ihm und den übrigen existirenden Dingen nach der Beziehung, welche wir von ihm ohne Weiteres aussagen, und das ist *Verähnlichung*; eine Bestimmung durch die schlechthinige

Bejahung und die schlechthinige Verneinung ist also nicht möglich, sondern er ist ein Gott zweier Gegenüberstehender und ein Schöpfer zweier Widersacher und der Entscheider zwischen zwei Gegnern. Sie führen darüber auch eine Ueberlieferung von Muhammad Ibn 'Ali al-Bâkir an, dass er nemlich gesagt habe: da er das Wissen den Wissenden gegeben hat, wird er der Wissende genannt, und da er die Macht den Mächtigen gegeben hat, wird er der Mächtige genannt in dem Sinne, dass er das Wissen und die Macht gegeben, nicht, dass in ihm das Wissen und die Macht besteht, oder das Wissen und die Macht ihm als Eigenschaften gegeben werden. Man sagt von ihnen, dass sie, indem sie die Eigenschaften negiren, in der Wirklichkeit das Wesen leer machen von allen Eigenschaften (Muâttila sind). Sie sprechen: in gleicher Weise drücken wir uns über das Ewigsein aus, dass er weder ewig noch entstanden sei, sondern das Ewige ist sein Gebot und sein Wort [148] und das Entstandene seine Schöpfung und seine Creatur; er hat durch das Gebot *die erste Vernunft* hervorgebracht, welche vollkommen im Thun war, dann hat er durch ihre Vermittlung *die zweite Seele* hervorgebracht, welche nicht vollkommen war, und das Verhältniss der Seele zu der Vernunft ist entweder das Verhältniss des Samentropfens zu der Vollendung der Creatur und des Eies zum Vogel oder das Verhältniss des Kindes zum Vater und des Gebornen zur Gebärenden, oder das Verhältniss des Weiblichen zum Männlichen und eines Gatten zum anderen *). Sie behaupten weiter: da die Seele nach der Vollkommenheit der Vernunft Verlangen trägt, so ist ihr eine Bewegung von der Mangelhaftigkeit zum Vollkommensein nothwendig und bedarf sie der Bewegung zu dem Mittel der Bewegung; es entstanden also die himmlischen Sphären und bewegten sich in kreisender Bewegung nach Leitung der

---

*) Der Cod. des East-India House setzt für das Letzte wohl richtiger: (das Verhältniss) des Geistes zum Körper.

Seele, und nach ihnen entstanden die einfachen Naturen und bewegten sich in gradliniger Bewegung gleichfalls nach Leitung der Seele, und es kamen die Zusammensetzungen von den Metallen, Pflanzen, Thieren und dem Menschen zu Stande und die Theilseelen gelangten in die Körper; es war aber die Gattung des Menschen von dem übrigen Existirenden durch sein eigenthümliches Vorbereitetsein für das Einströmen dieser Lichter unterschieden, und seine Welt steht gegenüber der ganzen Welt; und eine in der oberen Welt vorhandene *universelle Vernunft* und *Allseele* macht es nothwendig, dass auch in dieser Welt eine *persönliche Vernunft* sei, welche Alles ist und deren Bestimmung die Bestimmung der vollkommenen vollendeten Persönlichkeit ist, und sie nennen sie Nâtik, und das ist der Prophet; ebenso eine *persönliche Seele*, welche auch Alles ist und deren Bestimmung die Bestimmung des unvollkommenen, zur Vollkommenheit hingewandten Kindes ist, oder die Bestimmung des Samens, welcher zur Ausbildung hinneigt, oder die Bestimmung des Weiblichen, welches mit dem Männlichen vereinigt ist und sie nennen dieselbe Asâs, und das ist der Stellvertreter (des Propheten). Sie sagen dann weiter: sowie sich die Sphären vermittelst der Bewegung durch die Seele und die Vernunft und die einfachen Naturen bewegen, so bewegen sich die Seelen und die Personen in den gesetzlichen Bestimmungen vermittelst der Bewegung durch den Propheten und den Stellvertreter zu jeder Zeit in einem Kreise von je sieben, bis man zu dem letzten Kreise gelangt und in die Zeit der Auferstehung eintritt und die gesetzlichen Verpflichtungen aufgehoben werden und die Gebote und Gesetze wegfallen. Diese sphärischen Bewegungen und gesetzlichen Gebote sind aber nur vorhanden, damit die Seele zum Zustande ihrer Vollendung gelangt, und ihre Vollendung ist da, wenn sie die Stufe der *Vernunft* erreicht hat und mit ihr vereint wird und ihren Standpunkt in Beziehung auf das Thun erreicht; das ist aber die *grosse Auferstehung*, wo die Zusammensetzungen der Sphären und der Ele-

mente und der zusammengesetzten Dinge aufgelöst und die Himmel gespalten werden und die Sterne zerfliessen [149] und die Erde mit einer *Nicht-Erde* vertauscht wird und die Himmel wie eine Buchrolle um die auf ihr geschriebene Schrift zusammengefaltet werden und die Schöpfung zur Rechenschaft gezogen und das Gute vom Bösen, der Gehorsame vom Ungehorsamen geschieden wird und die Theile der Wahrheit mit der *Allseele* sich vereinen und die Theile des Falschen mit dem Satan, dem Falschen. Von der Zeit der Bewegung aber bis zur Ruhe ist der *Anfang*, und von der Zeit der Ruhe bis zu dem, was kein Ende hat, ist die *Vollendung*. Sie sagen ferner: es giebt kein Gebot und keine Regel und Bestimmung unter den Bestimmungen des Gesetzes über Verkauf, Lohn, Schenkung, Verheirathung, Scheidung, Verwundung, Blutrache und Sühngeld, wofür es nicht ein Gegenstück gäbe in der Welt, Zahl gegenüber der Zahl, Bestimmung entsprechend der Bestimmung; denn die Gesetze sind geistige, declarative Welten und die Welten sind körperliche, creatürliche Gesetze. In gleicher Weise stehen die Zusammensetzungen der Buchstaben und der Worte gegenüber den Zusammensetzungen der Gestalten und Körper; und die einzelnen Buchstaben haben das Verhältniss zu den Zusammensetzungen der Wörter wie die einfachen Substanzen zu den zusammengesetzten Körpern; jeder Buchstabe hat sein Gegenstück in der Welt, eine natürliche Beschaffenheit, die ihm eigenthümlich ist, und eine Einwirkung, soweit diese Eigenthümlichkeiten in den Seelen vorhanden sind. Deswegen werden die Wissenschaften, welche von den zur Unterweisung gehörigen Worten Nutzen ziehen, eine Speise für die Seelen, wie die Nahrungsmittel, welche von den creatürlichen Substanzen hergenommen sind, eine Speise für die Körper sind, da es Gott eben so geordnet hat, dass die Speise jedes Existirenden von dem kommt, woraus er es geschaffen hat. Diesem Gegenüberstellen aber gemäss gehen sie weiter zur Anführung des Zahlenverhältnisses der Worte und Verse des Korâns, dass *der*

Ausspruch *) (*im Namen Gottes des Allbarmherzigen, des Erbarmers*) aus *sieben* und *zwölf* (Buchstaben) zusammengesetzt sei; die *Lobpreisung* **) (*es giebt keinen Gott ausser* Allâh — Muhammad *ist der Gesandte* Allâhs) in dem ersten Bekenntniss aus vier Worten, und im zweiten Bekenntniss aus drei Worten zusammengesetzt sei, und aus sieben zusammenhängenden Buchstabengruppen im ersten und sechs im zweiten, und aus zwölf Buchstaben im ersten und zwölf Buchtaben im zweiten, und in gleicher Weise bei jedem Verse, aus welchem sie dergleichen herausbringen können, wobei der Verständige sein Denken nicht anstrengt, es sei denn, dass er zu schwach dazu ist aus Furcht, seinem Gegner gegenüberzutreten. Dergleichen Gegenüberstellungen machten die Methode ihrer älteren Lehrer aus, welche darüber Bücher abfassten und die Menschen zu einem in jeder Zeit (vorhandenen) Imâme beriefen, der in den Vergleichungen dieser Wissenschaften bewandert und zu den Wegen dieser Satzungen und Regeln hingeleitet sei. [150] Dann wichen die Anhänger der *neuen Berufung* von diesem Wege ab, als al-'Hasan Ibn Muhammad afz-Szabbâh seine Berufung bekannt machte, aber seine Rede war den Consequenzen nicht gewachsen, und er sprach die Männer um Hilfe an und verbarg sich in den Schlössern; er stieg zuerst hinauf in das Schloss Alamût im Schâbân des Jahres 483 (1090 n. Chr.), und das geschah, nachdem er zum Lande seines Imâm's (des Mustanfzir, fünften Chalifen der Fâtimi in Aegypten) geflohen war und von ihm die Art und Weise der Berufung an die Söhne seiner Zeit sich angeeignet hatte; er kehrte zurück und berief die Menschen in *erster Berufung* zu der Bezeichnung eines wahrhaftigen Imâmes, wie er sich in jeder Zeit erhebe; der Unterschied der selig werdenden Sekte von den übrigen Sekten in diesem

*) بسم الله الرحمن الرحيم

**) لا اله الا الله - محمد رسول الله

Punkte bestehe darin, dass sie einen Imâm habe, die anderen aber keinen; und der Kern seiner Rede kommt nach beständigen Wiederholungen zum Anfange zurückkehrend im Arabischen und Persischen immer auf diesen Punkt zurück. Wir wollen, was er persisch geschrieben hat, ins Arabische übertragen; denn keine Schuld hat der Uebersetzer, und der Beschützte ist der, welcher der Wahrheit folgt und von dem Irrthum sich abwendet, und Gott ist der Beschützende und Helfende.

Wir wollen mit den *vier Sätzen* beginnen, womit er seine Berufung begann; er hat sie persisch geschrieben und ich habe sie ins Arabische übertragen. Er sagt: Für den Urtheilenden (Mufti) giebt es in Betreff der Erkenntniss von Gott eine von zwei Behauptungen, entweder dass er sagt, ich erkenne den Schöpfer allein durch den Verstand und die Speculation, ohne der Unterweisung eines Lehrers zu bedürfen, oder dass er sagt: es giebt keinen Weg zur Erkenntniss trotz des Verstandes und der Speculation ohne die Unterweisung eines wahrhaftigen Lehrers. Er sagt: wer nun das Erste zur Antwort giebt, kann nicht den Verstand eines Anderen und seine Speculation negiren, denn sobald er negirt, so unterweist er bereits, und das Negiren ist eine Unterweisung, und ein Beweis, dass der, in Betreff dessen die Negirung stattfindet, eines Anderen bedarf. Er sagt: die beiden Theile sind nothwendig, denn wenn der Mensch ein Urtheil (Fatwâ) abgiebt oder einen Ausspruch thut, so spricht er entweder von sich selbst oder von einem Anderen her, und in gleicher Weise, wenn er etwas glaubt, so glaubt er es entweder von sich selbst oder von einem Anderen her. Das ist der *erste Satz* und er ist gegen die *Anhänger des Urtheils und der Vernunft* gerichtet. In dem *zweiten Satze* bemerkt er folgendes: wenn das Bedürfniss eines Lehrers angenommen wird, reicht dann jeder Lehrer schlechtweg hin oder ist ein wahrheitsprechender Lehrer nothwendig? Er sagt: Derjenige, welcher behauptet, dass jeder Lehrer ausreicht, darf nicht einen Lehrer seines Feindes zurück-

weisen; wenn er es doch thut, so gesteht er ein, dass ein sicherer, wahrheitsprechender Lehrer nothwendig ist, und das ist gegen die *Anhänger der Ueberlieferung* [151] gerichtet. In dem *dritten Satze* handelt er also: wenn das Bedürfniss eines wahrheitsprechenden Lehrers angenommen wird, ist dann zuerst die Erkenntniss des Lehrers und das Erlangen desselben und nachher das Lernen von ihm nothwendig, oder steht das Lernen von einem Jeden frei, ohne seine Persönlichkeit zu kennen und seine Wahrhaftigkeit zu prüfen? Das Zweite ist eine Rückkehr zum Ersten; wem es nicht möglich ist, ohne einen Führer und Genossen auf dem Wege zu gehen, für den ist der Weg dann der Gefährte; und das ist gegen die Schîâ gerichtet. In dem *vierten Satze* führte er aus, dass die Menschen in zwei Partheien zerfallen; die eine behaupte, man bedürfe zur Erkenntniss Gottes eines wahrheitsprechenden Lehrers, dessen Bezeichnung und persönliches Bestimmtsein dem Lernen von ihm vorangehen müsse, während die andere in jeder Wissenschaft von einem Lehrer und einem Nicht-Lehrer lerne; es sei aber schon aus dem Vorangehenden klar, dass die Wahrheit mit der ersten Parthei sei, ihr Haupt also nothwendig das Haupt der Rechthabenden sei, und wenn es klar sei, dass der Irrthum mit der zweiten Parthei sei, so seien auch ihre Häupter nothwendig die Häupter der Irrenden. Er behauptete dann weiter: und dieses ist der Weg, welcher uns den Wahrheit habenden kennen lehrt, in allgemeiner Kenntniss, und dann lernen wir die Wahrheit durch den Wahrheithabenden in besonderer Kenntniss kennen, so dass der Kreis der Fragen nicht nothwendig wird; er versteht aber hier unter der Wahrheit nur das Bedürfniss und unter dem Wahrheithabenden nur den, dessen man bedarf. Er sagt: durch das Bedürfniss lernen wir den Imâm kennen und durch den Imâm lernen wir die Bestimmungen des Bedürfnisses kennen, gleichwie wir durch die Möglichkeit die Nothwendigkeit kennen lernen d. h. das in Beziehung auf die Existenz Nothwendige und da-

durch die Bestimmungen der Möglichkeit in den möglichen Dingen kennen lernen. Er sagte: der Weg zum *Einheitsbekenntniss Gottes* ist Schritt für Schritt derselbe. Dann führte er noch andere *Sätze* zur Bekräftigung seiner Lehre an, sei es im Einklange, sei es im Widerspruche mit anderen Lehren, und das Meiste davon ist Widerspruch und Folgerung und Beweis durch Abweichung von dem Falschen und durch Zustimmung zu dem Wahren. Dazu gehört der *Satz* vom Wahren und Falschen, vom Kleinen und Grossen. Er führt an, dass es in der Welt Wahres und Falsches gebe, dass ferner das Zeichen des Wahren die Einheit und das Zeichen des Falschen die Vielheit sei, und dass die Einheit mit der Unterweisung und die Vielheit mit dem (eigenen) Urtheil verbunden sei, die Unterweisung aber mit der *allgemeinen Uebereinstimmung* und diese mit dem Imâm, das Urtheil aber mit den sich unterscheidenden Sekten und diese mit den Häuptern (der verschiedenen Sekten) verbunden sei. Er setzte aber das Wahre und das Falsche und die gegenseitige Aehnlichkeit zwischen beiden auf eine Seite, und die Unterscheidung zwischen beiden auf die andere Seite, den Gegensatz auf beide Seiten, die feste Ordnung auf eine der beiden Seiten [152] als Waage, worauf er Alles, worüber er wissenschaftlilich abhandelte, abwog. Er sagte: diese Waage ist nur von der Formel des Bekenntnisses (*es giebt keinen Gott ausser* Allâh; Muĥammad *ist der Gesandte* Allâhs) hergenommen und dessen Zusammensetzung aus Verneinung und Bejahung oder Verneinung und Ausnahme. Er sagte: es ist also nicht die Verneinung als etwas Falsches bestimmt und nicht die Bejahung als etwas Wahres, und es wird dadurch das Gute und das Böse, die Wahrheit und die Lüge und die übrigen Gegensätze abgewogen. Und sein Hauptaugenmerk ist, dass er bei jeder Meinung und jedem Ausspruche auf die Annahme des Lehrers zurückkommt, und dass das Einheitsbekenntniss dieses selbst und die Prophetie zugleich ist, so dass es Einheitsbekenntniss ist, und dass die Prophetie zu-

gleich sie selbst und das Imâmat ist, so dass es Prophetie ist. Und dieses ist das Ziel seiner wissenschaftlichen Lehre; er hielt aber die gewöhnlichen Leute von dem Eindringen in das Gelehrte zurück und in gleicher Weise die Auserwählten von dem Lesen der älteren Bücher ausser denjenigen, welche die Beschaffenheit des Zustandes in jedem Buche und die Stufe der Männer in jeder Wissenschaft kannten, und vor seinen Anhängern ging er in der Theologie nicht über seinen Ausspruch hinaus· unser Gott ist der Gott Muhammads. Er sagte: ich und ihr behauptet, unser Gott sei der Gott des Verstandes d. h. das, wohin der Verstand jedes Verständigen führt. Wenn aber zu Einem von ihnen gesagt wurde, was behauptest du über Gott: ob er ist, ob er Einer ist oder Viele, allwissend und allmächtig oder nicht, so antwortete er nur mit dieser Bestimmung: mein Gott ist der Gott Muhammad's, und er ist derjenige, welcher seinen Gesandten mit der Leitung gesendet hat, und der Gesandte ist derjenige, welcher zu ihm hinleitet. Und wieviel ich mich auch mit den Leuten über die angegebenen Prämissen unterhalten habe, sie gingen nie von ihren Reden ab: bedürfen wir deiner oder wollen wir dieses von dir hören oder von dir lernen? Wie milde ich auch mit den Leuten über das Bedürfniss gesprochen und ihnen gesagt habe, wo der sei, dessen man bedürfe, und auf welche Weise er mir über das Wesen Gottes Bestimmungen geben, und was er über die Metaphysik für Vorschriften geben solle, da *der Lehrer* nicht (grade) auf sein Selbst deute und nur bedeute, dass er lehre, — und ihr verschliesset die Thüre der Wissenschaft und öffnet die Thüre des auf Treu und Glauben Annehmens und des Autoritätsglaubens, da doch kein Verständiger Lust hat eine Lehre zu glauben, ohne sie klar einzusehen, und einen Weg zu gehen ohne ihn zu kennen: so waren stets die Anfänge ihrer Rede Verstandesurtheile und das Ende davon Unterwerfungen des Urtheils (unter fremde Autorität); — „aber bei deinem Herrn, sie werden nicht eher gläubig, bis sie *dich* in dem, was unter

ihnen streitig ist zum Schiedsrichter genommen haben; dann werden sie in ihren Herzen in dem, was du entschieden, keine Ungerechtigkeit finden und sich ganz und gar (in ihrem Urtheil) unterwerfen" (Sur. 4, 68.).

Zweiter Abschnitt.

Die Männer der Folgerungen (*der Zweige*), welche über die gesetzlichen Bestimmungen und solche Fragen, die auf Forschung beruhen, verschiedene Ansichten haben. [153]

Wisse, dass die Grundlagen der *Forschung* (über eine Frage auf dem Gebiete der Rechtskunde) und ihre Grundpfeiler vier sind, welche sich zuweilen auf zwei beschränken: der Korân, die Sunna, die *allgemeine Uebereinstimmung* und *der Schluss aus der Analogie;* die Richtigkeit dieser Grundpfeiler und ihre Anzahl hat man nur von der allgemeinen Uebereinstimmung der *Gefährten* angenommen, und auch den Grundsatz der Forschung und des Schlusses aus der Analogie und dessen Erlaubtsein hat man von ihnen angenommen. Man weiss nemlich durch ununterbrochene Tradition, dass dieselben, wenn ihnen ein neuer gesetzlicher Fall in Betreff des Erlaubten oder Verbotenen vorkam, zur *Forschung* ihre Zuflucht nahmen, indem sie mit der heiligen Schrift Gottes den Anfang machten; wenn sie darin einen deutlichen oder klaren Ausspruch fanden, so hielten sie sich an ihn und gaben nach Massgabe desselben die Entscheidung über den vorliegenden Fall. Wenn sie aber keinen deutlichen Ausspruch darin fanden, wandten sie sich zur Sunna, und wenn ihnen in dieser eine Aeusserung (Muḣammad's) überliefert war, nahmen sie dieselbe und verfuhren darnach; wenn sie aber eine solche Mittheilung nicht fanden, nahmen sie ihre Zuflucht zur *Forschung*. Sie hatten nun zwei oder drei Grundlagen, auf welche die Forschung zu basiren war, während wir vier haben, da wir das, was

sie in übereinstimmender und einmüthiger Weise bestimmt haben, annehmen und auf den Wegen ihrer Forschung fortgehen müssen. Zuweilen war ihre Uebereinstimmung in Betreff eines Falles eine solche, welche erst durch die Forschung zu Stande kam, zuweilen war es eine schlechthinige Uebereinstimmung, in welcher die Forschung nicht besonders hervorgehoben ist; in beiden Fällen zugleich aber ist die Uebereinstimmung ein gesetzlicher Beweisgrund, weil sie darin übereinstimmen, die Uebereinstimmung anzunehmen. Wir wissen aber, dass die *Gefährten*, welches die rechtgläubigen Imâme sind, in ihrer Gesammtheit einem Irrthume nicht anheimfallen, denn der Prophet hat es ausgesprochen: meine Gemeinde in ihrer Gesammtheit fällt einem Irrthume nicht anheim. Die *allgemeine Uebereinstimmung* ist vielmehr nicht ohne einen göttlichen Ausspruch, einen geheimen oder einen offenbaren, der ihr eigenthümlich ist; wir wissen nemlich ganz genau, dass man in der ersten Zeit sich über keine Sache ausser nach einem sicheren Beweise und einer festen Erklärung vereinigte; sei es dass dieser göttliche Ausspruch in dem Falle selbst lag, über dessen Bestimmung man übereinstimmte ohne Erklärung dessen, worauf seine Bestimmung beruhte, sei es dass der göttliche Ausspruch darin lag, dass die Uebereinstimmung ein Beweisgrund und die Abweichung von der allgemeinen Uebereinstimmung eine Ketzerei ist; kurz das, worauf die Uebereinstimmung beruht, ist sonder Zweifel ein göttlicher Ausspruch, ein geheimer oder offenbarer; wenn nicht, so würde das zur Annahme von den *losen Bestimmungen* führen. Das aber, worauf die *Forschung* und der *Schluss aus der Analogie* beruhen, ist die *allgemeine Uebereinstimmung*, und diese beruht auch auf einer besonderen göttlichen Bestimmung über die Zulässigkeit der Forschung, so dass also die vier Grundlagen in Wirklichkeit [154] sich auf zwei, und bisweilen auf Eine reduciren, nemlich das *Wort Gottes*. Im Allgemeinen wissen wir aber genau und zuversichtlich, dass die Zufälligkeiten und besonderen Umstände bei der Ausü-

bnng des Gehorsams gegen Gott und bei den freien Handlungen zu demjenigen gehören, was kein Maass und keine Zahl hat, und wir wissen ebenso bestimmt, dass nicht für jedes Ereigniss eine göttliche Bestimmung offenbart ist, was sich auch gar nicht vorstellen lässt; wenn also die göttlichen Bestimmungen begränzt, die Zufälligkeiten aber unbegränzt sind, und dasjenige, was keine Gränze hat, von demjenigen, was eine Gränze hat, nicht umfasst wird, so wissen wir bestimmt, dass die *Forschung* und der *Schluss aus der Analogie* nothwendig in Betracht zu ziehen sind, so dass einem jeden Ereignisse eine Forschung zur Seite stehe; dann ist es aber nicht zulässig, dass die *Forschung* eine *lose*, über den Umfang des Gesetzes hinausgehende sei, denn der *lose* Schluss aus der Analogie ist ein anderes Gesetz, und die Annahme einer Bestimmung, die nicht unterstützt ist, ist eine andere Position, und der, welcher das Gesetz giebt, giebt auch die Position für die Bestimmungen, und über diese Grundpfeiler darf der Forschende in seiner Untersuchung nicht hinausgehen. Die Bedingungen der *Forschung* sind *fünf*. *Erstlich* die Kenntniss eines hinreichend guten Theiles vom Wortvorrath der Sprache, insoweit Einem das Kennen des Wortvorrathes des Arabischen möglich ist, und die Unterscheidung der eigentlichen und metaphorischen Ausdrücke, und der geoffenbarten Bestimmung (welche aus einer Korânstelle zu entnehmen ist — N a f z f z), und des augenfälligen Wortsinnes (einer solchen), und des Allgemeinen und Besonderen, und des ohne Beschränkung Gesagten und des mit Beschränkung Gesagten, des Zusammengefassten und des speciell Durchgeführten, und des Zieles der Anrede und des Sinnes der Rede, und desjenigen, was auf den Sinn durch Gegenüberstellung des sich Entsprechenden hindeutet, und was durch den Inhalt, und was durch die Folge der Worte. Denn diese Kenntniss ist gleich dem Instrument, durch welches Etwas entsteht, und wer über das Instrument und das Werkzeug kein Urtheil hat, gelangt nicht zur Vollendung der Arbeit. *Zweitens:* die Kenntniss der wörtlichen Erklä-

rung des Korâns, besonders dessen, was mit den Satzungen zusammenhängt, und was von den (göttlichen) Mittheilungen über die Bedeutungen der Verse vorkommt, und was von den beachtungswerthen Gefährten überliefert ist, wie sie ihre Wege gingen und was für eine Bedeutung sie von ihren Pfaden erkannt hatten. Und wenn Einer die Erklärung der übrigen Verse, welche auf die Ermahnungen und Geschichten Beziehung haben, nicht wüsste, wird behauptet, dieses schade ihm Nichts in der *Forschung*, denn es gab auch von den Gefährten solche, welche von diesen Ermahnungen nicht wussten und den ganzen Korân noch nicht kannten, und doch zu den Leuten, welche mit der Forschung zu thun hatten, gehörten. *Drittens:* die Kenntniss der Ueberlieferungen nach ihren Texten und Anführungen, und das Wissen um die Zustände der Ueberlieferer und Erzähler, des Wahrhaften und Glaubwürdigen, des Verworfenen und Widerlegten davon, und das Wissen der speciellen Vorkommnisse dabei, dessen was als Allgemeines bei einem besonderen Falle vorgekommen und dessen, was ein Besonderes ist, dessen Bestimmung aber bei Jedem allgemein gilt; [155] dann das Unterscheiden zwischen dem Nothwendigen und dem Empfehlenswerthen, der Freiheit und der Verhinderung und dem Abscheu, so dass von der Forschung keine dieser Beziehungen ferne ist, und nicht Eines mit dem Anderen dabei vermischt ist. *Viertens:* die Kenntniss der Stellen der *allgemeinen Uebereinstimmung* der Gefährten und der Nachfolgenden von den als rechtgläubig anerkannten nächsten Generationen, damit die Forschung nicht in Widerspruch mit dem allgemeinen Consensus gerathe. *Fünftens:* die richtige Leitung zu den Ausgangspunkten der Schlüsse und zur Beschaffenheit der Speculation und des sich Hin- und Herwendens dabei, nemlich zuerst das Suchen einer Wurzel, dann das Suchen einer sich darbietenden Bedeutung, die daraus hervorgelockt wird, so dass die Bestimmung daran haftet, oder einer Wahrscheinlichkeit, welche für die Meinung überwiegt, so dass die Bestimmung damit zusammen-

hängt. Dieses sind fünf Bedingungen, deren Berücksichtigung nothwendig ist, damit der die Forschung Anstellende ein solcher sei, welchem man folgen und allgemein beistimmen muss; wenn das aber nicht geschieht, so dass jede Bestimmung nicht auf einem *Schlusse aus der Analogie* und einer *Forschung*, wie wir sie näher beschrieben haben, beruht, so ist die Bestimmung eine lose und ungebundene. Man sagt: wenn der die Untersuchung Anstellende diese Kenntnisse inne hat, so geht ihm die Forschung gut von der Hand, und das Urtheil, wozu ihn seine Forschung führt, ist ein in dem Gesetz beruhendes, und man muss ihm allgemein beistimmen und seinen Ausspruch annehmen. Es ist ja die Ueberlieferung von dem Propheten allgemein bekannt, dass derselbe, als er den Mủâds nach Jaman schickte, zu ihm sprach: O Mủâds, wonach wirst du urtheilen? Dieser antwortete: nach dem Buche Gottes. Jener: und wenn Du da nichts findest? Mủâds: dann nach der Regel des Gesandten Gottes. Jener: und wenn Du da nichts findest? Mủâds: so stelle ich eine Forschung nach meinem Urtheil an. Da sprach der Prophet: Dank sei Gott, welcher seinem Gesandten einen Boten verschafft hat nach seinem Wohlgefallen. Es giebt auch von dem Fürsten der Gläubigen 'Ali Ibn Abu Tâlib eine Ueberlieferung, dass er nemlich erzählt habe: der Gesandte Gottes schickte mich als Richter nach Jaman; ich sprach zu ihm: o Gesandter Gottes, wie soll ich zwischen den Menschen Entscheidung geben, da ich noch ein junger Mann bin; da schlug der Gesandte mit seiner Hand an meine Brust und sprach: o Gott, leite sein Herz den richtigen Pfad und mache seine Zunge fest. Darnach hatte ich bei der Entscheidung zwischen Zweien keinen Zweifel.

Diejenigen, welche sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, sind dann aber verschiedener Meinung über die richtige Erreichung des Zieles derer, welche in Betreff der Wurzeln und der Folgerungen Untersuchung anstellen. Die allgemeine Ansicht der Männer, welche

sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, ist die, dass derjenige, welcher in den die Wurzeln betreffenden Fragen und in den sicheren und genaue Gewissheit gebenden Bestimmungen des Verstandes einsichtig ist, nothwendigerweise auch scharfsichtig sei, das Richtige (in den Folgerungen) zu treffen, und dass der das Richtige darin Treffende durchaus *einer an sich selbst* sei, und dass es nicht möglich sei, dass Zwei, welche verschiedener Meinung sind in einem Verstandesurtheil, [156] eine wirklich durch Verneinung und Bejahung verschiedene Ansicht gemäss der Bedingung des angegebenen Gegensatzes haben, insofern der Eine dasselbe, was der Andere bejaht, an sich selbst verneint in der Art und Weise, welche dieser bejaht, und in der Zeit, welche er bejaht, es sei denn, dass sich beide in die Wahrheit und Lüge, in das Richtige und Falsche theilten — gleichviel ob die Verschiedenheit unter denen stattfindet, welche sich mit den *Wurzeln* im Islâm beschäftigen, oder unter den Anhängern anderer Religionen und philosophischer Systeme, welche nicht zum Islâm gehören; denn das, worüber eine verschiedene Ansicht herrscht, erträgt nicht das Zusammentreffen der Wahrheit und Lüge, des Richtigen und des Falschen dabei unter einerlei Umständen. Das ist, wie wenn Einer von zwei Berichterstattern sagt: Zaid ist in diesem Augenblicke in diesem Hause; und der Andere: Zaid ist nicht in diesem Hause in diesem Augenblicke; wir wissen dann mit Bestimmtheit, dass Einer der beiden Berichterstatter die Wahrheit spricht und der Andere lügt, denn der, von welchem berichtet wird, kann nicht beide Zustände zugleich in sich vereinigen, so dass Zaid in dem Hause ist und auch nicht in dem Hause ist. Aber bei meinem Leben! zuweilen haben Zwei bei einer Frage eine verschiedene Ansicht, und das Subjekt, worüber die Differenz stattfindet, schliesst verschiedene Bedeutungen in sich, und die Bedingung des Gegensatzes der beiden Urtheile ist mangelhaft; dann ist es möglich, dass die beiden Disputirenden das Rechte treffen und der Streit zwischen ihnen durch Aufhebung der verschiedenen Bedeu-

tung selbst aufgehoben wird, oder der Streit auf eine der beiden Seiten zurückgeht. In dieser Weise sind diejenigen, welche über die Frage in Betreff *der Rede* (Gottes) verschiedene Meinung hegen, im Negiren und Behaupten derselben nicht über Eine Bedeutung einverstanden; derjenige, welcher sagt, sie sei erschaffen, versteht darunter, dass die Rede aus den Buchstaben und den Tönen auf der Zunge und den Zeichen und Worten in der Schrift bestehe, und meint, dass diese geschaffen seien; derjenige aber, welcher sagt, sie sei nicht erschaffen, versteht darunter nicht die Buchstaben und Zeichen, sondern hat eine andere Bedeutung im Auge; sie sind also beim Streite über das Geschaffensein über dieselbe Bedeutung nicht im Einklange. Ebenso bei der Frage über *das Schauen* (Gottes). Derjenige nemlich, welcher es verneint, versteht unter dem Sehen das Zusammengehen der Lichtstrahlen mit dem gesehenen Gegenstand, und das ist in Betreff des Schöpfers nicht möglich; der Bejahende versteht unter dem Sehen ein (geistiges) Erreichen oder ein eigenthümliches Wissen, und dieses in Gott zu verlegen, ist zulässig; es sind also Verneinung und Bejahung nicht über eine Bedeutung einverstanden, es sei denn, dass die Untersuchung auf die Bestimmung der wirklichen Natur des Sehens zurückgeht, und die Beiden sich zuvor darüber verständigen, was das Sehen wirklich ist, und dann über Verneinung und Bejahung disputiren. Ebenso bei der Frage, welche die Rede (Gottes) betrifft, mögen Beide erst darauf zurückgehen, zu bestimmen, was das Wesen der Rede ist, und dann [157] über Verneinung und Bejahung verhandeln. Wenn das nicht geschieht, so können beide Urtheile Recht haben. Abu-'l-ʿHasan al-ʾAnbari ging soweit in seiner Behauptung, dass jeder Forschende, welcher über *die Wurzeln* eine Untersuchung anstellt, das Richtige finde, weil er das mit sich führt, was ihm gründliche Sorgfalt in der richtigen Behandlung der Speculation und des derselben unterworfenen Gegenstandes vorschreibt, und dass er im Negiren und Poniren scharfsichtig sei, nur dass er das

Richtige nach einer Beziehung hin treffe. Dies sagte er aber blos von den sich zum Islâm bekennenden Sekten; was aber die von der wahren Religion sich Entfernenden betreffe, so bestätigten schon göttliche Aussprüche und der allgemeine Consensus ihren Unglauben und ihre Sünde; die consequente Folge seiner Lehre würde sein, dass jeder Speculirende überhaupt, wenn er eine Untersuchung anstellt, das Richtige treffen müsse, wenn ihn nicht die göttlichen Aussprüche und der allgemeine Consensus von solcher Behauptung, dass jeder Speculirende das Richtige treffen und jeder Sprechende die Wahrheit rede, abgehalten hätten. Die sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, sprechen sich auf verschiedene Weise über den Unglauben derer aus, *welche ihrem Kopfe folgen*, obwohl sie genau einsehen, dass der das Richtige Treffende *an sich selbst* nur Einer ist, weil die Behauptung des Unglaubens ein auf dem Gesetz beruhendes Urtheil, die Erklärung, dass Einer das Richtige treffe, ein auf dem Verstande beruhendes Urtheil ist; wer also in der Schätzung seiner Lehre besonders weitgeht, erklärt den, welcher eine abweichende Ansicht hat, für einen Ungläubigen und Irregehenden; wer aber milde und freundlich gesinnt ist, erklärt den Anderen nicht für einen Ungläubigen. Wer das erste thut, stellt jede Lehre und Ansicht mit der Ansicht Eines von denen, *welche ihrem eigenen Kopfe folgen*, und von den religiösen Sekten zusammen, so dass er z. B. die Kadarîja mit den Madschûs, die Muschabbiha mit den Jahud (Juden), die Râfidha mit den Nafzâra (Christen) verglich, und das Urtheil über die Einen in Betreff der Verheirathung und des Essens des Opferfleisches trifft auch die Anderen. Wer aber milde ist und die Anderen nicht für Ungläubige erklärt, sagt nur: sie irren; und er spricht das Urtheil aus, dass sie in jener Welt zu Grunde gehen. Sie sind aber wegen der verschiedenen Ansicht über die Ungläubigkeits- und Irrthumserklärung, auch über das Verfluchen abweichender Meinung; ebenso bei demjenigen, welcher sich gegen den rechtgläubigen Imâm

auflehnt, was das vom rechten Wege Abkommen und die Feindschaft anbelangt; wenn die Auflehnung nemlich in einer allegorischen Erklärung und einer besonders deshalb angestellten Forschung ihren Grund habe, so werde ein solcher ein vom rechten Wege abgewichener Sünder genannt; dann entsteht die Frage, ob diese Abweichung den Fluch verdient? Nach der Ansicht der Anhänger der Sunna, ist der Fluch, wenn Jemand sich nicht zugleich mit Abweichung vom wahren Glauben auflehnt, nicht gerechtfertigt, die Mútazila aber erklären den Fluch für verdient, weil sie einen solchen für gottlos halten, und der Gottlose den wahren Glauben verlassen hat. Wenn aber die Auflehnung in Abweichung vom rechten Wege und Neid und Abfall von dem allgemeinen Consensus der Gläubigen ihren Grund hat, so ist der Fluch mit der Zunge und das Tödten mit Schwert und Lanze gerechtfertigt.

Was nun diejenigen anbetrifft, welche über die *Folgerungen* Forschung anstellen, so sind sie in den gesetzlichen Bestimmungen über das Erlaubte und Verbotene abweichender Meinung, und dasjenige, worin die Verschiedenheit der Ansicht fällt, hängt ganz und gar von der Meinung ab, insofern jedes durch die Forschung darin Gefundene für richtig erklärt werden kann, wenn es nur [158] auf eine *Wurzel* basirt ist. Das ist z. B. der Fall, wenn wir nachforschen, ob bei jeder Zufälligkeit eine Bestimmung Gottes da ist, oder nicht? Von denen, die sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, geht die Ansicht Einiger dahin, dass in den Zufälligkeiten, über welche geforscht wird, durchaus keine Bestimmung Gottes vor der Forschung über das Zulässigsein und das Nichtgestattetsein, das Erlaubte oder das Verbotene vorhanden ist, und seine Bestimmung nur dasjenige ist, wohin die Forschung des Forschenden führt, so dass diese Bestimmung von diesem Grunde abhängt, und wovon der Grund nicht gefunden wird, auch die Bestimmung nicht feststeht, insbesondere nach der Lehre derer, welche behaupten, dass das Zulässigsein und das

Nichtgestattetsein nicht auf die Eigenschaften im Wesen zurückgehen, sondern nur auf die Worte des Gesetzgebers: *thue* und *thue nicht*, zurückgehen; und nach dieser Lehre trifft jeder Forschende in der Bestimmung das Richtige. Andere von denen, die sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, bestimmen ihre Ansicht dahin, dass in jedem einzelnen Falle vor der Forschung über das Zulässigsein und Nichtgestattetsein eine Bestimmung Gottes *an sich selbst* vorhanden ist, ja dass es bei jeder Bewegung, die der Mensch ausführt, eine verpflichtende Bestimmung über das Erlaubtsein und Verbotensein giebt; dass der Forschende nur diese durch das Studium und die Forschung aufsucht, da das Suchen nothwendig einen gesuchten Gegenstand verlangt, und die Untersuchung über etwas zu etwas führen muss, so dass das ganz zwecklose Suchen nicht zu denken ist; deswegen bewege sich der Untersuchende zwischen den göttlichen Aussprüchen, den klaren Stellen des Korân und dem Allgemeingiltigen und zwischen den Fragen, über welche eine allgemeine Uebereinstimmung vorhanden ist, so dass er das von der Bedeutung abhängige Band oder den nothwendigen Zusammenhang von Seiten der Bestimmungen und Beziehungen sucht, bis in dem der Untersuchung Unterliegenden ein solches feststeht, was er in dem, worüber man allgemein übereinstimmt, antrifft. Wenn nun für ihn nicht ein Gesuchtes da wäre, was bestimmt ist, wie würde sein Suchen auf diese Art und Weise ein richtiges sein? Nach dieser Lehre trifft nur Einer von zwei Untersuchenden in der gesuchten Bestimmung das Richtige, wenn auch der Zweite einigermaassen entschuldigt ist, sobald er sich bei der Forschung keine Nachlässigkeit hat zu Schulden kommen lassen. Dann entsteht die fernere Frage, ob der das Richtige Treffende bestimmt ist oder nicht? Die Mehrzahl ist der Ansicht, dass er nicht bestimmt ist, so dass Einer nicht der das Richtige *an sich selbst* Treffende ist. Einige von denen, welche sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, machen einen Unterschied bei der Sache, und sa-

gen, man achte auf das, worüber die Untersuchung angestellt wird; wenn bei Einem der Untersuchenden ein Widerspruch gegen einen deutlichen göttlichen Ausspruch vorhanden ist, so ist er *an sich selbst* ein Fehlender durch einen Fehler, welcher nicht so gross ist, um ihn einen Irrenden zu nennen; der aber, welcher an der beglaubigten Ueberlieferung und an dem deutlichen göttlichen Ausspruch festhält, ist der *an sich selbst* das Richtige Treffende. Wenn jedoch kein Widerspruch mit einem deutlichen göttlichen Ausspruch vorhanden ist, [159] so ist auch keiner da, der *an sich selbst* ein Fehlender ist, sondern ein Jeder von beiden trifft in seiner Untersuchung das Richtige, und Einer von ihnen trifft das Richtige in der Bestimmung nicht *an sich selbst.* Dies ist eine ausreichende allgemeine Betrachtung über die Bestimmungen derer, welche über die *Wurzeln* und die *Folgerungen* Forschung anstellen, und der Gegenstand ist schwierig und das Urtheil nicht leicht.

Die *Forschung* gehört zu den göttlichen Geboten der Stellvertretung, nicht zu den göttlichen Geboten für jeden Einzelnen, so dass wenn Einer die Erfüllung des Gebotes übernimmt, die Gesammtheit desselben ledig ist, wenn aber die Leute eines Zeitalters dasselbe vernachlässigen, (sie Alle) durch die Unterlassung desselben ungehorsam werden und einer grossen Gefahr ausgesetzt sind. Weil nemlich die Bestimmungen, die durch eine *Forschung* gewonnen werden, auf die *Forschung* begründet sind, wie die Folge auf dem Grunde beruht, und, wenn der Grund nicht gefunden wird, die Bestimmungen nichtige und alle Meinungen haltlose sind, so ist ein solcher, der *Forschung* darüber anstellt, nothwendig. Wenn aber zwei die *Forschung* anstellen, und die *Forschung* führt einen Jeden von ihnen zu einem Resultate, das von dem des Anderen verschieden ist, so ist Keinem gestattet dem Anderen beizustimmen; ebenso wenn Einer über einen vorliegenden Fall eine *Forschung* anstellt, und dieselbe führt ihn zum Zulässigsein oder Nichtgestattetsein, dann aber dieser

selbe Fall zu einer anderen Zeit wieder eintritt, so ist es ihm nicht gestattet, seine erste *Forschung* festzuhalten, da es möglich ist, dass ihm bei der zweiten Forschung eine neue Ansicht kommt, die er bei der ersten Forschung übersehen hat. Was aber den gewöhnlichen Mann anbetrifft, so ist er verpflichtet, dem Forschenden beizustimmen, und seine Lehre über das, was er ihn fragt, ist nur die Lehre dessen, den er darnach fragt. Dies ist der Grundsatz, nur dass die Gelehrten ('Ulamâ) der beiden (grossen) Sekten es nicht für zulässig erklären, dass der gewöhnliche ʿHanîfi eine andere Lehre als die des Abu ʿHanîfa und der gewöhnliche Schafiʾi eine andere Lehre als die des asch-Schâfiʾi annehme, weil die Bestimmung, dass der gewöhnliche Mann keine (eigene) Lehre habe, und seine Lehre die des Mufti sei, zu Vermischung und Verwirrung führe. Deswegen halten sie das für nicht zulässig. Wenn nun in einer Stadt zwei Forschende da sind, stellt der gewöhnliche Mann über beide eine Forschung an, um den Vorzüglicheren und Frömmeren zu wählen und nimmt dessen Fatwa (Entscheidung) an; und wenn der Mufti nach seiner Lehre ein Fatwa giebt, und ein Kâdhi darüber in Gemässheit seines Fatwa entscheidet, so steht die Entscheidung vor allen Lehrsystemen fest, und wenn die Entscheidung des Kâdhi zu dem Fatwa hinzukommt, so ist es die festeste Bestimmung, gleichwie das Besitzergreifen, wenn es zum Vertragsabschluss hinzukommt. Woran soll ferner der gewöhnliche Mann erkennen, dass der Gelehrte zum Ziele der Forschung gelangt ist, und auch der Forschende selbst, [160] wann soll er wissen, dass er alle Bedingungen der Forschung erfüllt hat? Darüber lassen sich noch weitere Untersuchungen anstellen.

Einige von den Anhängern des augenfälligen Sinnes als da sind Dâûd al-Ifzfahâni und Andere gehören zu denen, welche den Schluss aus der Analogie und die Forschung bei den Bestimmungen nicht zulassen und behaupten, die Grundlagen seien nur der Korân, die Sunna

und die allgemeine Uebereinstimmung, und läugnen, dass der Schluss aus der Analogie eine Grundlage sei. Sie sagen, der Erste, welcher einen solchen Schluss gemacht habe, sei Iblîs gewesen, und meinen, der Schluss aus der Analogie sei eine Sache, welche von dem, was im Korân und der Sunna enthalten sei, sich entferne; sie wussten aber nicht, dass er das Suchen einer Bestimmung des Gesetzes auf den Wegen des Gesetzes ist, und nie eine gesetzliche Bestimmung festgestellt wird, ohne dass die Forschung damit verbunden ist; denn die nothwendigerweise offenkundigste Sache in der Welt ist die Bestimmung, dass die Forschung etwas Beachtenswerthes ist; wir sehen ja auch, wie die Gefährten Forschungen angestellt, und wie sie Schlüsse gemacht haben, besonders in den Erbschaftsfragen, z. B. Erbschaft der Brüder mit dem Grossvater und Erbschaft der ferneren Verwandten. Und dies ist dem über ihre Verhältnisse Unterrichteten nicht unbekannt.

Diejenigen von den Imâmen der Gemeinde, welche auf die Forschung halten, zerfallen in zwei Klassen, welche keine dritte neben sich haben: die Anhänger der *Ueberlieferung* (ʿHadîth) und die Anhänger des *Urtheils*.

I. Die Anhänger der Ueberlieferung.

Das sind die Leute von ʿHidschâs, nemlich die Anhänger von Mâlik Ibn Anas, die Anhänger von Muħammad Ibn Idrîs asch-Schâfiʾi, die Anhänger von Sufjân ath-Thauri, die Anhänger von Aħmad Ibn ʿHanbal und die Anhänger von Dâûd Ibn ʾAli Ibn Muħammad al-Ifzfahâni. Sie heissen Anhänger der Ueberlieferung, weil ihr Hauptaugenmerk darauf gerichtet ist, die Ueberlieferungen zu erlangen, und die Geschichten weiter zu überliefern, und die Satzungen auf die göttlichen Aussprüche zu basiren, und weil sie nicht auf den Schluss aus der Analogie, den offenbaren und den verborgenen, zurückgehen, wo sie eine Geschichte

oder Mittheilung (aus dem Leben Muhammads) finden. So sagt asch-Schâfi'i: Wenn ihr bei mir eine Lehre findet, und ihr findet eine Tradition, welche von meiner Lehre abweicht, so wisset, dass meine Lehre diese Tradition ist. Zu seinen Anhängern gehören Abu Ibrâhîm Ismâîl Ibn Jahja al-Mâzini, ar-Rabî' Ibn Sulaimân al-Dschîzi, Harmala Ibn Jahja at-Tadschîbi, ar-Rabî' al-Murâdi, Abu Jâkûb al-Buwaiti, al-'Hasan Ibn Muhammad Ibn afz-Szabbâh asz-Zâfarâni, Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn Abd al-'Hakam al-Mifzri, und Abu Thaur Ibrâhîm Ibn Châlid al-Kalbi. Sie fügten zu seiner Forschung nichts Neues hinzu, und bewegten sich [161] innerhalb dessen, was von ihm überliefert war, in Ansehung der Art und Weise und des Ursprungs, und gingen ganz und gar auf seine Ansicht zurück und wichen nicht im Geringsten von ihm ab.

II. Die Anhänger des Urtheils.

Das sind die Leute von 'Irâk. Sie sind die Anhänger des Abu 'Hanîfa an-Nômân Ibn Thâbit, und zu ihnen gehören Muhammad Ibn al-'Hasan, der Kâdhi Abu Jûsuf Jâkûb Ibn Muhammad, Zufar Ibn Hudsail, al-'Hasan Ibn Zijâd al-Lului, Ibn Samââ, der Kâdhi 'Âfija, Abu Mutî' al-Balchi und Bischr al-Marîsi. Sie heissen nur deswegen Anhänger des Urtheils, weil ihr Augenmerk darauf gerichtet ist, eine Art von Schluss aus der Analogie und die zu Grunde liegende Bedeutung von den Satzungen zu erreichen, und darnach die Ueberlieferungen anzuordnen. Zuweilen ziehen sie den offenbaren Schluss aus der Analogie den *einzelnen* Traditionen vor. Auch Abu 'Hanîfa hat sich so ausgesprochen: Wir wissen, dieses ist ein Urtheil, und es ist das Beste, dessen wir Herr geworden sind; wenn aber Jemand über etwas Anderes Herr wird, so hat er das, was er eingesehen hat, und wir haben, was wir eingesehen haben. Sie fügen aber oft

seiner Forschung eine neue Forschung hinzu. und widersprechen ihm in der durch die Forschung gewonnenen Bestimmung; die Fragen, in welchen sie von ihm abwichen, sind bekannt.

Zwischen beiden Partheien giebt es in Betreff der Folgerungen viele Abweichungen und sie haben darüber Bücher verfasst und darüber Disputationen gehalten; und der Endpunkt in den Bahnen der Meinungen ist so weit gesteckt worden, wie wenn sie sich zu der entschiedenen und gewissen Ueberzeugung emporgeschwungen haben; aber nicht hängt damit die Erklärung der Ungläubigkeit und des Irrthums zusammen, sondern jeder Forschende trifft ein Richtiges, wie wir gezeigt haben.

Zweites Buch.

Diejenigen, welche ein (göttliches) Gesetz und Satzungen und Strafbestimmungen und Weisungen annehmen, aber ausser der wahren Religionsgemeinschaft und dem Gesetze des Islâm stehen.

Sie werden eingetheilt in solche, welche ein wirklich geoffenbartes Buch besitzen, nemlich die *Thora* und das Indschîl (Evangelium), — deshalb redet sie der Korân an: „o ihr Schriftbesitzer"; und in solche, welche etwas Aehnliches von einem geoffenbarten Buche haben, nemlich die Madschûs (Magier) und die Anhänger des Mâni, denn die Blätter, welche dem Ibrâhîm offenbart waren, wurden wieder in den Himmel erhoben wegen der Dinge, welche die Madschûs aufbrachten. Deswegen ist es gestattet, mit ihnen ein Bündniss und einen Schutzverband zu schliessen, und wir stellen sie neben die Jahûd und die Nafzâra, denn sie gehören zu den Schriftbesitzern; aber mit ihnen sich zu verschwägern und ihr Opferfleisch zu essen, ist nicht erlaubt, weil

das (geoffenbarte) Buch ihnen wieder entnommen ist. Wir lassen aber die Erwähnung derer, welche wirkliche Schriftbesitzer sind, vorangehen, weil sie durch die Schrift den Vorrang haben, und lassen die Erwähnung derer, welche etwas Aehnliches von geoffenbarter Schrift haben, nachfolgen.

Erster Abschnitt.

Die Schriftbesitzer. [162]

Die beiden Partheien, welche sich vor der Sendung (Muĥammads) gegenüberstanden, waren die Schriftbesitzer und die Unkundigen; der Unkundige nemlich ist ein solcher, welcher die Schrift nicht kennt; es lebten aber die Jahûd und die Nafzâra in Madîna, die Unkundigen in Mekka. Die Schriftbesitzer hielten am Glauben der israelitischen Stämme und folgten der Lehre der Banu Isrâîl; die Unkundigen hielten am Glauben der arabischen Stämme und folgten der Lehre der Banu Ismâîl. Nachdem das Licht, welches von Adam bis auf Ibrâhîm herabgekommen war, sich gespalten hatte, gingen von ihm zwei Ströme aus, ein Strom auf die Banu Isrâîl und ein Strom auf die Banu Ismâîl; und es war das Licht, welches von ihm auf die Banu Isrâîl herabströmte ein offenbares, und das Licht, welches von ihm auf die Banu Ismâîl herabströmte, ein verborgenes. Auf das offenbare Licht wurde hingewiesen durch das Auftreten der Persönlichkeiten und die Erscheinung der Prophetie in den einzelnen Persönlichkeiten; auf das verborgene Licht wurde hingewiesen durch die bestimmte Bezeichnung der heiligen Gebräuche und der Zeichen und durch das Verborgensein des Zustandes in den Persönlichkeiten; die Kibla der ersten Parthei war *Jerusalem* und die Kibla der zweiten Parthei das *heilige Haus Gottes* (die Kába); das Gesetz der ersten waren die offenbaren göttlichen Satzungen und das Gesetz der zweiten die Beobachtung der

Gebräuche beim Tempel in **Mekka**; die Gegner der ersten Parthei waren die Ungläubigen, nemlich **Firâun** (Pharao) und **Hâmân**, die Gegner der anderen Parthei waren die Götzendiener, nemlich die Verehrer von Bildern und Götzen. Die beiden Partheien standen sich also (in Allem) gegenüber und die Eintheilung in diese beiden sich gegenüberstehenden Partheien ist die richtige.

Die **Jahûd** und die **Nafzâra**, diese beiden Gemeinden sind die Hauptgemeinden der Schriftbesitzer. Die jüdische Gemeinde ist älter, denn das Gesetz wurde dem **Mûsa** gegeben, und die Gesammtheit der **Banu Isrâîl** leisteten Gott Verehrung, indem sie die Satzungen der *Thora* zu erfüllen verpflichtet waren; das Evangelium aber, welches dem **Masîh** (Messias) offenbart wurde, enthielt keine besonderen Satzungen und schloss keine Bestimmungen in sich über Erlaubtes und Verbotenes, sondern Parabeln und Gleichnisse, Ermahnungs- und Abmahnungsreden, und was ausserdem von gesetzlichen Bestimmungen und Satzungen darin vorkommt, widerspricht der *Thora*, wie wir zeigen werden. Dieser Thatsache wegen unterwarfen sich auch die **Jahûd** dem **'Îsa** nicht, und behaupteten von ihm, dass ihm geboten gewesen sei, dem **Mûsa** nachzuwandeln und der *Thora* beizustimmen, aber er habe Abänderungen und Vertauschungen vorgenommen; und sie schrieben ihm jene Abänderungen zu, zu denen die Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag, [163] die Abänderung in Betreff des Schweinefleischessens, was in der *Thora* verboten ist, die Beschneidung, die Waschungen u. A. gehört. Die **Muslimûn** aber haben bereits klar gezeigt, dass beide Gemeinden Veränderungen und Verfälschungen begangen haben, denn **'Îsa** bestätigte nur das, was **Mûsa** verkündigt hatte. Ihnen beiden war die Ankunft unseres Propheten, des Propheten der Gnade verheissen, und ihre Imâme und Propheten und ihre heilige Schrift haben ihnen darüber Gebote gegeben und ihre Altvorderen bauten die Festungen und Burgen in der Nähe von **Madîna**

nur zum Schutze des Gesandten des Endes der Zeit, und sie geboten ihnen, ihre Wohnsitze in Syrien mit diesen Burgen und Thälern zu vertauschen, damit, wenn *die Wahrheit* in Fârân erscheine und offenbar werde und in den Aufenthaltsort ihrer Flucht nach Jathrib fliehe, sie ihr Schutz und Hilfe leisten sollten. Das enthält das göttliche Wort: „Sie hatten früher gegen diejenigen, welche ungläubig waren, um Hilfe gebeten; als ihnen aber erschienen war, was sie kannten, glaubten sie nicht daran; aber der Fluch Gottes kommt über die Ungläubigen" (Sur. 2, 83.). Und der Streit zwischen den Jahûd und den Nafzâra wurde nicht anders aufgehoben, als durch sein Urtheil, da die Juden sprachen: „Die Christen haben keine Grundlage" (Sur. 2, 107.), und die Christen sprachen: „die Juden haben keine Grundlage, obwohl sie die Schrift lesen" (Sur. 2, 107.), und der Prophet sprach: „ihr habt keine Grundlage, bis ihr die *Thora* und das *Evangelium* beobachtet" (Sur. 5, 72.); es war ihnen aber die Beobachtung beider nur durch die Beobachtung des Korân und durch die Unterwerfung unter den Gesandten der Gnade, den Gesandten des Endes der Zeit, möglich, und nachdem sie dieses verweigert hatten, „war Mangel und Armuth ihre Strafe und sind sie dem göttlichen Zorne verfallen, weil sie an die Zeichen Gottes (die Korânverse) nicht glaubten" (Sur. 2, 58.).

Erstes Kapitel.

Die Jahûd (Juden).

Das Wort hâda (wovon Jahûd abgeleitet wird) bedeutet eigentlich: er kehrte zurück und bereute; und sie führen diesen Namen, weil Mûsa den Ausspruch gethan: inna hudna ilaik*) d. i. wir sind zu dir zurückgekehrt und haben uns dir unterworfen; und sie sind die

*) انا هدنا اليك.

Gemeinde des Mûsa und ihre heil. Schrift ist die *Thora.* Sie ist das erste Buch, welches vom Himmel herabgesandt ist; dasjenige nemlich, was dem Ibrâhîm und anderen Propheten herabgesandt ist, führte nicht den Namen *Buch*, sondern *Blätter.* Es heisst aber in der Ueberlieferung von dem Propheten, dass er gesagt habe: Gott hat den Adam mit seiner Hand geschaffen und hat den Garten 'Eden mit seiner Hand geschaffen und die *Thora* mit seiner Hand geschrieben; aber er hat ihr eine andere Eigenthümlichkeit als den übrigen heil. Schriften gegeben, indem sie aus mehreren Büchern besteht, [164] so dass der Anfang der Schöpfung in dem ersten Buche erzählt wird, dann die Satzungen, Strafbestimmungen, Zustände, Geschichten, Ermahnungen und Erinnerungen Buch für Buch mitgetheilt werden; es sind aber auch die Gesetzestafeln ihm mitgetheilt in der Form eines Auszuges aus dem, was in der *Thora* steht, welcher den theoretischen und den praktischen Theil enthält. Gott hat den Ausspruch gethan: „Wir haben ihm auf den Gesetzestafeln über jede Sache eine Ermahnung aufgeschrieben" (Sur. 7, 142.), das ist eine Hinweisung auf die Vollständigkeit des theoretischen Theils; „und eine genaue Angabe für jede Sache" (ebendas.), das ist eine Hinweisung auf die Vollständigkeit des praktischen Theils. Man erzählt, Mûsa habe die Geheimnisse der *Thora* und der Gesetzestafeln dem Jûschå Ibn Nûn, seinem Stellvertreter nach ihm, mitgetheilt, um sie den Söhnen Hârûn's mitzutheilen; denn die Herrschaft war gemeinschaftlich zwischen ihm und seinem Bruder Hârûn, da er sprach: ich will ihn zum Genossen meiner Sache machen; und er war sein Nachfolger. Da aber Hârûn noch während seines Lebens starb, so wurde die Nachfolge dem Jûschå Ibn Nûn als etwas Anvertrautes übertragen, damit er sie auf Schubair und Schabar, die Söhne Hârûns, als eine bleibende Würde übertrage; denn die Nachfolge und das Imâmat sind theils etwas Bleibendes, theils nur etwas Anvertrautes. Die Jahûd behaupten anmassenderweise, dass das Gesetz nur Eines

sei, und dass es durch Mûsa seinen Anfang und seine Vollendung erhalten habe; vor ihm habe es kein Gesetz gegeben, nur von dem Verstande gegebene Bestimmungen und gewöhnliche Satzungen seien dagewesen; und sie gestehen durchaus keine Umbildung desselben zu. Sie sagen, so gebe es auch nach ihm kein anderes Gesetz, denn die Abrogation bei den Befehlen sei eine *Sinnesänderung* und eine solche sei bei Gott nicht zulässig. Ihre Streitfragen bewegen sich also um die Zulässigkeit der Abrogation und deren Verneinung, um die Vergleichung Gottes und deren Verneinung, um die Behauptung des Kadar (der freien Selbstbestimmung des Menschen) und des Dschabar (des göttlichen Zwanges) und um die Annehmbarkeit der Rückkehr (nach dem Tode) und deren fälschlicher Behauptung. Was die Abrogation anbetrifft, so verhält es sich damit wie wir angegeben haben. In Betreff der Vergleichung Gottes, so finden sie die *Thora* voll von Vergleichungen, als da sind die Gestalt und das Nahen und Sprechen vor aller Welt, das Herabsteigen auf den Berg Sinai vermittelst der Veränderung des Ortes, das Sitzen auf dem Throne in unveränderlicher Weise und die Möglichkeit des Sehens von oben her u. dgl. Was aber die Behauptung des Kadar anbelangt, so haben sie darüber dieselben verschiedenen Ansichten, als die beiden Sekten des Islâm; die Rabbânîjûn von ihnen entsprechen den Mûtazila bei uns und die Karrâûn den Mudschabbira und Muschabbiha. Was endlich die Möglichkeit der Rückkehr anlangt, so sind sie darauf nur durch zwei Sachen gebracht; die eine ist die Geschichte des 'Osair (Esra), da ihn Gott hundert Jahre todt sein liess und dann wiederschickte (Sur. 2, 261.), und die andere ist die Geschichte des Hârûn, da er in der Wüste at-Tîh gestorben ist; sie bringen nemlich Mûsa mit seinem Tode in Beziehung und sagen, er habe ihn beneidet, [165] weil die Juden ihm mehr als dem Mûsa zugeneigt waren. Ueber das Verhältniss seines Todes sind sie aber verschiedener Ansicht; die Einen sagen, er sei gestorben

und werde wiederkommen, die Anderen sagen, dass er verborgen sei und wiederkommen werde.

Du musst aber wissen, dass die gesammte *Thora* Beweise und Verse enthält, welche darauf hinweisen, dass das Gesetz des Auserwählten (Muħammads) Wahrheit ist, und dass der Verkünder des Gesetzes (Moses) die Wahrheit gesprochen, ausser demjenigen, was jene verändert, verkehrt und vertauscht haben, sei es eine Veränderung in Betreff der Schrift und der äusseren Gestalt, sei es eine Veränderung in Betreff der wörtlichen oder allegorischen Erklärung; das Offenkundigste davon ist dasjenige, was er von Ibrâhîm und seinem Sohne Ismâîl erwähnt, und die Bitte jenes in Sachen dieses und seiner Nachkommenschaft, und die Antwort des Herrn an ihn: ich segne Ismâîl und seine Nachkommen und gebe ihnen alles Gute, und ich werde sie vor allen Völkern auszeichnen und unter ihnen einen Gesandten von ihnen erscheinen lassen, der ihnen meine Verse vorlese; die Jahûd kennen diese Geschichte, nur sagen sie, dass er ihm bloss die Herrschaft, nicht die Prophetie und die Sendung zugestanden habe. Aber da ziehe ich ihnen folgende Consequenz: ist die Herrschaft, welche ihr einräumt, eine Herrschaft mit Gerechtigkeit und Wahrheit oder nicht? Wenn sie keine mit Gerechtigkeit und Wahrheit ist, wie würde er dem Ibrâhîm eine Wohlthat erweisen durch eine Herrschaft für seine Kinder, welche in Unrecht und Ungerechtigkeit besteht? Wenn ihr aber die Gerechtigkeit und Wahrheit in Betreff der Herrschaft zugebt, so muss der Herrscher Gott gegenüber in demjenigen, was er für sich in Anspruch nimmt und ausspricht, wahrheitsredend sein; wie könnte sonst derjenige, welcher Gott gegenüber die Unwahrheit spricht, ein Mann der Gerechtigkeit und Wahrheit sein, da es keine grössere Ungerechtigkeit als Lüge Gott gegenüber giebt? Mit seinem Lügen also ist seine Ungebundenheit zugegeben, mit dieser aber ist das Aufheben der durch die göttliche Gnade verliehenen Wohlthat zugegeben, und das ist ein Widerspruch.

Es ist wunderbar, dass sich in der *Thora* findet, die Stämme der Banu Isrâîl wären immer wieder zu den Stämmen der Banu Ismâîl zurückgekehrt und hätten gewusst, dass bei diesem Volke ein noch bevorstehendes Wissen vorhanden sei, was die *Thora* nicht enthalte; es findet sich auch in den Geschichtsbüchern, dass die Nachkommen Ismâîls *Familie Gottes, Volk Gottes* genannt wurden, die Nachkommen Isrâîl's aber *Familie* Jâkûb's, *Familie* Mûsa's, *Familie* Hârûn's, und das ist eine grosse Zurücksetzung. In der *Thora* heisst es ferner, dass Gott von dem Berge Sinai gekommen sei und in Sâ'îr erschienen sei, und in Fârân sich offenbart habe. Sâ'îr bedeutet nun die Berge von Jerusalem, den Ort wo 'Îsa erschienen, [166] und Fârân bedeutet die Berge von Mekka, den Ort, wo der *Auserwählte Gottes* erschienen ist. Da aber die göttlichen Geheimnisse und die Erleuchtungen des Höchsten bei der Inspiration, der Offenbarung, der geheimen Mittheilung und der allegorischen Erklärung drei Grade durchlaufen, Anfang, Mitte und Vollendung, und das Kommen dem Anfange, das Erscheinen der Mitte und das Offenbaren der Vollendung entspricht, so gebraucht die *Thora* von dem Aufgehen der Morgenröthe des Gesetzes und der Offenbarung den Ausdruck, dass er auf den Berg Sinai *gekommen* sei, und von dem Aufgehen der Sonne, dass er über Sâ'îr *erschienen* sei, und von dem Ankommen bei der Stufe der Vollendung und Vollkommenheit, er habe sich in Fârân *offenbart;* in diesem Ausspruche wird also die Prophetie des Masiḥ und des *Auserwählten Gottes* bestätigt. Der Masiḥ sagt auch in dem *Evangelium:* ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzulösen, sondern ich bin gekommen, um es zu erfüllen; der Verkünder des Gesetzes hat gesagt: „Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Rache für die Verwundungen" (vgl. Sur. 5, 49.); ich aber sage: wenn dich dein Bruder auf deinen rechten Backen schlägt, so reiche ihm deinen linken Backen hin. Das letzte Gesetz (Muḥammads) aber ist in der Gestalt herabgekommen, dass es Beides enthält; was die

Rache anlangt, so heisst es in dem Worte Gottes: „Es ist euch die Rache vorgeschrieben" (Sur. 2, 173.) und in Betreff der Vergebung heisst es im Worte Gottes: „dass ihr vergebet, kommt der Gottesfurcht am nächsten" (Sur. 2, 238.). In der *Thorâ* sind also die Satzungen der äusserlichen, allgemeinen Ordnung, im *Evangelium* die Satzungen der inneren, besonderen Ordnung, im Korân die Satzungen beider Ordnungen zugleich enthalten. In dem Ausspruch: „in der Rache habt ihr Leben" (Sur. 2, 175.) liegt eine Hinweisung, dass es mit der äussern Ordnung seine Richtigkeit hat, und der Ausspruch: „nimm die Vergebung an und befiehl die Billigkeit und entferne dich von den Unwissenden" (Sur. 7, 198.), enthält eine Hinweisung auf die Richtigkeit der inneren Ordnung im speciellen Falle. Der Prophet aber hat hinzugefügt: das findet statt, wenn du dem, der ungerecht gegen dich gewesen ist, vergiebst, und dem, der dich beraubt hat, giebst, und zu dem gehst, der sich von dir getrennt hat. Es ist wunderbar, dass derjenige, welcher einen Anderen das, was bei ihm gilt, für wahr erklären und erfüllen und von einer Stufe auf eine höhere erheben sieht, diesen so ohne Weiteres für einen Lügner erklärt; die Abrogation ist in der Wirklichkeit keine Auflösung, sondern sie ist Erfüllung. Die *Thorâ* enthält allgemeine Satzungen und specielle Satzungen für bestimmte Personen und Zeiten; wenn also die Zeit abgelaufen ist, so dauren jene sicherlich nicht länger fort, aber es kann nicht gesagt werden, dass darin eine Auflösung oder eine Sinnesänderung (Gottes) enthalten ist. Soviel davon hier. Was nun den Sabbath betrifft, so würden die Juden, wenn sie wüssten, weshalb die Verpflichtung den Sabbath zu beobachten erschienen ist, nemlich als Tag für welche Personen [167] und gegenüber welcher Lage und gegenüber welcher Zeit, auch wissen, dass das letzte Gesetz Wahrheit ist, und dass es erschienen ist, den Sabbath zu bestätigen, nicht ihn aufzuheben. Sie sind vielmehr diejenigen, welche den Sabbath verletzten, so dass sie „in Affen, die aus der menschlichen Gesellschaft entfernt

werden" (Sur. 2, 61.) verwandelt wurden. Sie wissen wohl, dass Mûsa ein Haus gebaut, und darin Gestalten und Personen gebildet hat, und die Ordnungen der Gestalten erklärt und für diese Räthsel eine Anweisung gegeben hat, aber nachdem sie die Thür verloren hatten, „die Thür der Sündenvergebung" (vgl. Sur. 2, 55.), und nicht nach Art der Diebe über die Mauer steigen konnten, standen sie als Irrende rathlos da, und irrten rathlos umher und spalteten sich in einundsiebzig Sekten. Von diesen wollen wir die bekanntesten und verbreitetsten anführen, die übrigen aber ruhig bei Seite liegen lassen.

I. Die 'Anânîja.

Sie haben ihren Namen von einem Manne, welcher 'Anân Ibn Dâûd, Fürst der Gefangenschaft, hiess *). Sie unterscheiden sich von den übrigen Juden in Betreff des Sabbaths und der Feste, beschränken sich auf den Genuss von Vögeln, Gazellen und Fischen, und schlachten die Thiere am Hinterkopfe; sie erklären 'Îsa in seinen Ermahnungen und Anweisungen für wahrhaftig, und behaupten, er habe der *Thorâ* nicht im Geringsten widersprochen, sondern sie bestätigt und alle Menschen zu ihr berufen, und habe zu den Banu Isrâîl gehört, welche der *Thorâ* nach lebten und dem Mûsa Gehorsam leisteten, nur dass sie seine Prophetie und Sendung nicht anerkennen. Einige von ihnen sind der Ansicht, 'Îsa selbst habe nicht den Anspruch gemacht, dass er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei, welches das Gesetz des Mûsa auflöse, sondern dass er zu den Freunden Gottes gehöre, welche ein gottesfürchtiges Leben führen und mit den Satzungen der *Thorâ* vertraut seien; dass das *Evangelium* nicht eine auf ihn herabgesandte Schrift und eine Offenbarung von Gott, sondern

*) Dieses Stück ist theilweise bereits von de Sacy mitgetheilt in der Chrestomathie arabe tom. I. p. 361.

eine Zusammenstellung seiner Lebensgeschichte von Anfang bis zum Ende sei, und nur vier von seinen Jüngern und Aposteln sie zusammengestellt haben — in welcher Weise sollte es also ein geoffenbartes Buch sein? Sie sagen ferner: die Jahûd haben Unrecht begangen, da sie ihn zuerst für einen Lügner erklärten, dann seine Berufung nicht anerkannten und ihn zuletzt tödteten, und dann seine Stellung und Absicht verkannten. In der *Thorâ* kommt an vielen Stellen die Erwähnung von al-Maschîĥâ vor und das ist der Masîĥ, aber die Prophetie und das abrogirende Gesetz wird ihm nicht verheissen; es kommt vor der Fâraklîta (Παράκλητος), und das ist der wissende Mann, und auch im *Evangelium* kommt seine Erwähnung vor; es ist dies aber nothwendig auf dasjenige zu beziehen, [168] was eingetroffen ist und auf denjenigen, welcher dieses allein als seine Wirklichkeit in Anspruch genommen.

II. Die 'Îsawîja.

Sie haben ihren Namen von Abu 'Îsa Isĥâk Ibn Jàkûb al-Ifzfahâni, welcher auch 'Ôbêd Elôhîm d. i. der Diener Gottes genannt wird *). Er lebte in der Zeit al-Manfzûr's und der Anfang seiner Berufung fiel in die Zeit des letzten Königs der Banu Umajja, des Marwân Ibn Muĥammad al-'Himâr. Die Zahl seiner Anhänger unter den Juden war gross; sie behaupteten Zeichen und Wunder von ihm, und glaubten, dass er, feindlich angegriffen, mit einem Myrtenstabe eine Linie um seine Anhänger gezogen und zu ihnen gesagt habe: haltet euch innerhalb dieser Linie, so wird euch kein Feind mit einer Waffe erreichen; der Feind sei dann gegen sie herangekommen, bis er bei der Linie angelangt,

---

*) Diese im ersten Worte vielfach verdorbene Benennung (عوفيد, عوفيذ , عوقيد , عونقيد , de Sacy a. a. O. schreibt عوقند, während sein Ms. عرقيل hat) ist das hebräische עֹבֵד אֱלֹהִים.

aus Furcht vor einem Talisman oder einem Zauberspruch, den er zuweilen anwandte, vor ihnen umgekehrt sei; Abu ʾÎsa aber habe dann allein auf seinem Pferde die Linie überschritten, gekämpft und viele Muslim's getödtet. Er zog aber auch zu den Banu Mûsa Ibn ʾImrân, welche jenseit der Wüste wohnten, um ihnen das Wort Gottes zu verkündigen, und man erzählt, dass er, nachdem er die Anhänger al-Manfzûr's in Raï angegriffen hatte, getödtet sei und gleichfalls seine Anhänger. Es war aber Abu ʾÎsa der Meinung, dass er ein Prophet sei und dass er der Gesandte des erwarteten Messias sei, und er glaubte, dass der Messias fünf Gesandte habe, welche Einer nach dem Andern ihm vorhergingen; auch dass Gott zu ihm gesprochen und ihm die Pflicht auferlegt habe, die Banu Isrâîl aus der Hand der abtrünnigen Völker und ungerechten Könige zu befreien; er glaubte ferner, dass der Messias der vorzüglichste Nachkomme Adams sei, und auf einer höheren Stufe stehe als die vorangegangenen Propheten, und da er sein Gesandter sei, auch er der Vorzüglichste von Allen sei. Er erklärte die Beglaubigung des Messias für nothwendig und setzte die Berufung des *Werbers* sehr hoch, und meinte, dass auch der Werber der Messias sei. Er verbot in seinem Buche alle Opfer und untersagte den Genuss alles Lebendigen schlechthin, der Vögel sowohl als der Thiere. Er erklärte zehn Gebete für nothwendig und befahl seinen Anhängern die Haltung derselben und gab auch die bestimmten Zeiten dazu an. Er wich von den Juden in vielen Hauptsatzungen, welche in der *Thora* enthalten sind, ab.

III. Die Makâriba und die Jôdaʾânîja.

Sie haben ihren Namen von Jôdaʾân, einem Manne von Hamadân, der auch Jahûda genannt wurde. Er forderte zur Enthaltsamkeit und zu fleissigem Gebete auf, und verbot alles Fleisch und alle Getränke, welche von Weintrauben bereitet werden; zu dem, was von ihm

überliefert wird, gehört [169] auch seine Hochschätzung des Berufes des *Werbers*. Er glaubte, dass die *Thorâ* einen äusseren und einen inneren Sinn, eine buchstäbliche und eine allegorische Erklärung habe verschieden von den allegorischen Erklärungen derselben, welche die Jahûd im Allgemeinen annahmen; er wich auch von ihnen bei der Vergleichung Gottes ab und neigte sich zur Annahme des Kadar (der Selbstbestimmung des Menschen) und nahm an, dass das Thun wirklich das des Menschen sei, und bestimmte den Lohn und die Strafe darnach und machte sich viel damit zu schaffen. Zu ihnen gehörten die Muschkânîja, die Anhänger des Muschkâ, welcher der Lehre des Jôda'ân folgte, ausser dass er das Auflehnen gegen diejenigen, welche anderer Ansicht waren, und den Kampf mit ihnen für nothwendig hielt; er zog also mit neunzehn Mann aus und wurde in der Gegend von Kum getödtet. Man erzählt von einer Parthei der Muschkânîja, dass sie die Prophetie des *Auserwählten* für die Araber und die anderen Menschen mit Ausnahme der Juden anerkannt, weil diese schon eine Religion und ein geoffenbartes Buch hätten. Eine Sekte von den Makâriba glaubte, dass Gott mit den Propheten vermittelst eines Engels spreche, welchen er ausgewählt und allen Geschöpfen vorgesetzt und zu seinem Statthalter für sie gemacht habe; sie sagen, alles was in der *Thora* und den übrigen Büchern von der Beschreibung Gottes vorkomme, das beziehe sich auf diesen Engel; denn es sei anders nicht zulässig, dass der höchste Schöpfer irgendwie beschrieben werde. Sie behaupten, derjenige, welcher zu Mûsa mit Worten gesprochen habe, sei dieser Engel, und der in der *Thora* erwähnte Baum sei auch dieser Engel, denn Gott sei zu erhaben um mit Menschen Worte zu wechseln. Sie bezogen Alles, was in der *Thorâ* von dem Verlangen (Gott) zu sehen vorkommt und die Aussprüche: ich nahte Gott, Gott kommt, Gott erhebt sich in die Wolken, er hat die *Thorâ* mit seiner Hand geschrieben, er sitzt fest auf dem Throne, er hat die

Gestalt Adams, krauses Haar und schwarzes Haupthaar, dass er über die noachische Fluth geweint habe, bis ihn die Augen schmerzten, dass der Gewaltige gelacht habe, so dass er seine Zähne zeigte, u. dgl. auf diesen Engel; sie sagen, es sei gewöhnlich zulässig einen Boten aus dem Kreise seiner Umgebung zu senden und ihm seinen Namen zuzutheilen und zu sagen: dies ist mein Gesandter und sein Platz unter euch ist mein Platz und sein Wort und Befehl mein Wort und mein Befehl und seine Erscheinung vor euch meine Erscheinung; und das sei die Lage dieses Engels gewesen. Man erzählt, dass Arius, welcher vom Messias behauptete, er sei (der Engel) Gott(es) und der Auserwählte der geschaffenen Welt, seine Behauptung von jenen entnommen habe, welche vierhundert Jahre vor Arius gelebt und der Enthaltsamkeit und einer sehr einfachen Lebensweise sich befleissigt hätten. [170] Es wird auch erzählt, dass der Urheber dieser Meinung Binjâmîn an-Nahâwandi gewesen sei, welcher ihnen diese Lehre bewiesen und sie gelehrt habe, dass alle Verse in der *Thora*, welche eine Vergleichung Gottes enthalten, einen allegorischen Sinn haben und dass Gott durch keine Eigenschaft eines Menschen zu beschreiben sei, dass er keinem geschaffenen Dinge und kein geschaffenes Ding ihm gleiche; dass bei allen Aussprüchen, welche in der *Thorâ* vorkommen, immer dieser bevorzugte Engel gemeint sei. Das ist dasselbe, wie wenn im Korân das Gehen und Kommen von dem Kommen eines Engels verstanden wird, oder wie wenn es in Betreff der Marjam heisst: „wir haben sie mit unserem Geiste angehaucht" (Sur. 21, 91.) und an einem anderen Orte: „wir haben ihn mit unserem Geiste angehaucht" (Sur. 66, 12.); der Anhauchende ist nur Gabriel, als „er ihr in der Gestalt eines schön gebildeten Menschen erschien, um ihr einen heiligen Sohn zu geben" (Sur. 19, 17 u. 19.).

IV. Die Sâmira (Samaritaner).

Sie sind ein Volk, welches Bait al-Mukaddas (sonst Jerusalem — hier wohl Nâbulus) und einige

Städte von den Provinzen Aegyptens bewohnte, und mehr als alle anderen Juden die Reinheit vernachlässigte. Sie nahmen den Prophetenberuf Mûsa's, Hârûn's und des Jûschâ Ibn Nûn an, verwarfen aber die Prophetie aller nach ihnen insgesammt bis auf Einen Propheten, indem sie behaupteten, die *Thorâ* verkünde nur Einen Propheten, welcher nach Mûsa kommen, und die vorhandene *Thorâ* bestätigen werde, und nach ihrem Urtheil entscheiden und von ihr in keiner Weise abweichen werde. Es trat aber unter den Sâmira ein Mann auf, welcher al-Ilfân (?) hiess, die Prophetie für sich in Anspruch nahm und glaubte, dass er derjenige sei, welchen Mûsa verheissen habe, und der Stern, von welchem in der *Thorâ* vorkomme, dass er mit dem Lichte des Mondes leuchten werde. Und sein Auftreten fand ungefähr hundert Jahre vor dem Messias statt. Es trennten sich die Sâmira in die Dûsitânîja, das sind die Ilfânîja (Anhänger von Dositheus?), und in die Kûsânîja; Dûsitânîja heisst soviel als die lügnerische Sekte, welche sich getrennt hat, und Kûsânîja soviel als die wahrhaftige Gemeinde. Diese bekennen nemlich ein jenseitiges Leben und Lohn und Strafe darin, die Dûsitânîja aber sind der Ansicht, dass Lohn und Strafe in dieser Welt stattfinden. Zwischen beiden Partheien giebt es Differenzen über die Satzungen und gesetzlichen Vorschriften. Die Kibla der Sâmira ist ein Berg, welcher Garizim*) heisst zwischen Jerusalem und Nâbulus. Sie behaupten, Gott habe dem Propheten Dâûd befohlen, den Tempel von Jerusalem auf dem Berge von Nâbulus zu bauen, und das sei der Berg, von welchem Gott zu Mûsa gesprochen habe, Dâûd aber habe sich [171] nach Ilia (Aelia Capitolina) gewandt und dort den Tempel gebaut, indem er vom Befehle abgewichen und frevelhaft gehandelt habe. Die Sâmira wenden sich nach jener Kibla im Unterschiede von allen anderen Juden, und auch der Dialekt jener ist nicht der der Juden; sie glauben, dass

---

*) Im Texte steht das verstümmelte: Gharîm.

die *Thorâ* in ihrer Sprache, welche mit der hebräischen nahe verwandt ist, erschienen, und in die syrische übersetzt sei.

Dieses sind die vier Hauptsekten derselben, von welchen sich aber die Zahl der Sekten bis auf einundsiebzig zerspalten hat. Sie Alle kommen darin überein, dass in der *Thorâ* Einer nach Mûsa verheissen werde, und eine Trennung findet bei ihnen nur über die genauere Bezeichnung dieses Einen, oder über das, was zu diesem Einen noch hinzukommt, statt. Die Erwähnung des Messias und seiner Zeichen ist in den Büchern (der Thorâ) ganz deutlich, über das Auftreten eines Einzigen am Ende der Zeit, nemlich des leuchtenden Sternes, welcher die Erde mit seinem Lichte bescheinen wird, ist auch Uebereinstimmung vorhanden. Die Juden harren auf ihn, und der Sabbath ist der Tag dieses Mannes und er ist der Tag des Ruhens nach der Schöpfung. Die Juden nemlich stimmen auch darin miteinander überein, dass Gott, nachdem er mit der Schöpfung der Himmel aufgehört habe, auf seinem Throne sitze, den Hinterkopf angelehnt, ein Bein über das andere geschlagen. Ein Theil von ihnen behauptet aber, die sechs Tage seien sechstausend Jahre, denn ein Tag bei Gott sei gleich tausend Jahr, nach Mondjahren gerechnet; das sei dasjenige, was von Adam bis auf unsere Zeit vergangen ist, und damit sei die Schöpfung vollendet; dann wenn die Schöpfung das Ende erreicht habe, fange das Gebot an, und vom Anfange des Gebotes datire das Sitzen auf dem Throne; was aber das Aufhören von der Schöpfung anbetrifft, so ist das keine Sache, die schon gewesen oder vergangen ist, sondern sie fällt in die Zukunft, sobald wir die Tage nach Tausenden zählen.

Zweites Kapitel.

Die Nafzâra (Christen).

Sie sind die Gemeinde des Masîħ 'Îsa Ibn Marjam; er ist der wirklich nach Mûsa Gesandte, welcher

in der *Thorâ* verheissen ist, und er verrichtete offenbare Zeichen und glänzende Wunderthaten, als da sind Erweckung der Todten, Heilung der Blinden und Aussätzigen; und seine Existenz und Natur selbst waren ein vollkommenes Wunder zu seiner Beglaubigung, nemlich sein Entstehen ohne vorangegangenen Saamentropfen, und sein verständiges Reden ohne irgend eine vorausgegangene Unterweisung; wenn bei allen Propheten die Inspiration im vierzigsten Jahre ihre Vollendung erreichte, so wurde er schon in der Wiege inspirirt zu sprechen, und die Vollendung der Inspiration trat im dreissigsten Jahre ein, [172] und die Zeit seiner Berufung dauerte drei Jahre, drei Monate und drei Tage. Nachdem er dann in den Himmel erhoben war, waren die Apostel und Andere verschiedener Meinung über ihn, aber die verschiedene Meinung betraf nur zweierlei: einmal, wie er herabgekommen sei, und mit seiner Mutter sich vereinigt habe, und wie das Wort Fleisch geworden sei; und zweitens, wie er hinaufgestiegen sei und sich mit den Engeln vereinigt habe, und wie das Wort getrennt existire. Was das erste anbetrifft, so nahmen sie die Fleischwerdung des Wortes an, und sie hatten über das Wie der Einswerdung und der Verkörperung eine (mannigfache) in ein System gebrachte Ansicht (Kalâm). Die Einen sagten, er habe den Körper erleuchtet, wie das Licht den durchsichtigen Körper erleuchte; Andere: er sei in ihm eingedrückt gewesen, wie der Eindruck des Siegels in Wachs; Andere: er sei in ihm erschienen, wie das Geistige im Körperlichen erscheine; Andere: er habe die Gottheit mit der Menschheit wie mit einem Panzer bekleidet; Andere endlich meinten, es sei das Wort mit dem Körper des Masîḥ vermischt gewesen, wie die Milch mit dem Wasser sich vermische. Sie nehmen drei *Personen* in Gott an. Sie sagen: der Schöpfer ist *eine* Substanz, worunter sie das durch sich selbst Bestehende verstehen, nicht das Einnehmen eines Raumes und die Greifbarkeit; und sie ist Eines der Substanzialität nach, aber Drei der Persönlichkeit nach, und unter den Personen verstehen sie die Attri-

bute, wie die Existenz, das Leben und das Wissen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, und nur das Wissen habe den Körper wie einen Panzer angezogen, nicht die übrigen Personen. Was sein Emporsteigen anbetrifft, so behaupten sie, dass er getödtet und gekreuziget sei, die Juden hätten ihn aus Neid und Frevelmuth und Verkennung seines Prophetenberufes und seiner Rangstufe getödtet; aber das Tödten habe sich nicht auf den göttlichen Theil, sondern nur auf den menschlichen Theil erstreckt. Sie sprechen: die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit bestehe in dreierlei, der *Prophetie*, dem *Imâmat* und der *Herrschaft;* die anderen Propheten hätten diese drei Eigenschaften oder eine von ihnen zu Attributen, aber die Stufe des Masîħ sei eine höhere, da er der einzige Sohn sei und Keiner ihm gleiche und zwischen ihm und den anderen Propheten keine Analogie stattfinde, und er derjenige sei, durch welchen die Sünde Adams gesühnt sei und welcher die Schöpfung richten werde. Ueber seine Wiederkunft sind sie aber ebenfalls verschiedener Ansicht. Die Einen sagen, er werde vor dem Tage der Auferstehung herabkommen, wie die Anhänger des Islâm es behaupten; die Anderen meinen, er werde nur am Tage des Gerichts herabkommen. Aber nachdem er getödtet und gekreuzigt war, kam er herab, und es sah ihn Schim'ûn afz-Szafâ (der Fels — Petrus), und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt, dann verliess er die Welt und stieg gen Himmel und Schim'ûn afz-Szafâ war sein Stellvertreter und er war der vorzüglichste der Apostel, was Wissen, [173] Frömmigkeit und Bildung anbetrifft, nur dass Paulus sein Werk trübte und sich zu seinem Genossen machte und die Grundlagen seines Wissens verwirrte und es mit dem Kalâm der Philosophen und den Einflüsterungen seines Denkens vermischte. Ich habe ein Sendschreiben von Paulus gesehen, welches er an die Griechen geschrieben hat, (worin es heisst): ihr glaubt, dass die Stellung 'Îsa's gleich der Stellung der anderen Propheten ist, aber dem ist nicht so, sondern er ist nur

mit **Malkîzadâk** zu vergleichen, dem Könige von **Salim**, welchem **Ibrâhîm** den Zehnten gab, so dass er ihn segnete und die Hand auf sein Haupt legte; wunderbar ist es nemlich, da in den *Evangelien* überliefert ist, dass Gott gesagt habe: du bist der einzige Sohn, wie dann der, welcher der Einzige ist, mit einem anderen menschlichen Wesen verglichen werden kann. Es sind dann aber vier von den Aposteln übereingekommen, und ein Jeder von ihnen hat eine Zusammenstellung des Evangeliums gemacht; sie sind **Matta** (Matthäus), **Lûkâ**, **Mârkûs** und **Jûĥanna** (Johannes). Der Schluss des Evangeliums des Matthäus lautet, dass er gesagt habe: ich sende euch zu den Völkern, wie mich mein Vater zu euch gesandt hat; gehet und berufet die Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes; der Anfang des Evangeliums des Johannes: In der anfangslosen Ewigkeit war das Wort und dieses Wort war bei Gott und Gott war das Wort und Alles ist durch seine Hand geworden. Später trennten sich die Christen in zweiundsiebzig Sekten, und die Hauptsekten sind drei: die **Malkâîja**, die **Nastûrîja** und die **Jakûbîja**. Aus ihnen gingen hervor: die **Uliânîja** (Julianisten), die **Baljârisîja***), die **Makdânûsîja** (Anhänger des Macedonius), die **Sabâlîja** (Anh. d. Sabellius), die **Bûtînûsîja** (Anh. des Photinus), die **Baulîja** (Anh. des Paulus Samosatenus) und Andere mehr.

I. Die Malkâîja (Melchiten).

Sie sind die Anhänger des **Malkâ**, welcher in **Rûm** (dem byzantinischen Reiche) auftrat und sich desselben bemächtigte; der grösste Theil der Byzantiner gehört den **Malkâîja** an. Sie behaupten, dass *das Wort* sich mit

---

*) Der Name ist in den verschiedenen Mss. verschieden geschrieben اللمارد , البليارسية , البلبارسية , البلياوسية , vielleicht steckt darin ein verdorbenes **Basilius**.

dem Körper des Messias vereinigt und seine Menschheit angezogen habe; sie verstehen unter dem Worte die *Person des (göttlichen) Wissens* und unter dem heiligen Geiste die *Person des Lebens,* aber sie nennen das Wissen, bevor es jene nicht angezogen, nicht Sohn, sondern der Messias mit dem, was er angezogen hat, ist der Sohn. Es meinen aber Einige von ihnen, dass das Wort sich mit dem Körper des Messias vermischt habe, wie sich Wein mit Milch oder Wasser mit Milch vermischt; die Malkâîja sagen aber ganz ausdrücklich, dass die Substanz nicht die Personen sei, und das ist ein Verhältniss wie das des Beschriebenen und der beschreibenden Eigenschaft; und deswegen behaupten sie die Annahme der Dreiheit ganz bestimmt. Es sagt aber der Korân von ihnen: „Wahrlich ungläubig sind diejenigen, welche behaupten, dass Gott der dritte von dreien ist" (Sur. 5, 77.). Die Malkâîja sagen ferner, der Messias sei Menschheit ganz und gar, nicht [174] dem Theile nach, und er sei ewig, anfanglos vom Ewigen, Anfanglosen, es habe also Marjam einen anfanglosen Gott geboren, das Tödten und Kreuzigen habe die Menschheit und Gottheit zugleich betroffen; sie wenden den Ausdruck Vaterschaft und Sohnschaft schlechthin auf Gott und den Messias an, da sie in dem Evangelium eine Stelle gefunden haben, wo er sagt: du bist der einzige Sohn; und wo Sim'ûn afz-Szafâ sagt: du bist in Wahrheit der Sohn Gottes. Vielleicht ist das aber eine metaphorische Redeweise, wie man diejenigen, welche der Welt nachhängen, Kinder der Welt, und diejenigen, welche jener Welt nachstreben, Kinder jener Welt nennt. Der Messias hat auch zu seinen Jüngern gesprochen: ich sage euch, liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thuet wohl denen, die euch hassen und betet für die, welche euch Schaden zufügen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet, welcher seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Frevler, und seinen Regen herabschickt über Reine und Schuldige, damit ihr vollkommen werdet, wie euer Vater vollkommen ist, welcher im Himmel ist.

Und er hat auch gesagt: achtet auf eure Almosen, und gebet sie nicht vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden, sonst werdet ihr keinen Lohn bei eurem Vater haben, welcher im Himmel ist. Und als er gekreuzigt wurde, sprach er: Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater. Als aber Ariûs behauptet hatte, der Ewige ist Gott und der Messias ist geschaffen, versammelten sich die Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe im Gebiet von Constantinopel in Gegenwart ihres Königs; es waren dreihundert dreizehn Männer und sie kamen in Betreff dieses Wortes über einen Glauben und eine Berufung überein, welche also lautet: Wir glauben an Gott, den Einen, den Vater, den Herrscher aller Dinge und den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren; und an den einzigen Sohn Îschû, den Messias, den Sohn des einigen Gottes, den Erstling aller Geschöpfe, der aber nicht geschaffen ist, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, vom Wesen seines Vaters, durch dessen Hand die Welten und alle Dinge gebildet sind, der unsertwegen und um unserer Rettung willen vom Himmel herabgekommen ist, Fleisch geworden ist vom heiligen Geiste, geboren ist von der Jungfrau Marjam, gekreuzigt in den Tagen des Pilatus und begraben ist, dann am dritten Tage auferstanden und zum Himmel gestiegen ist, und sitzet zur Rechten seines Vaters und bereit ist ein anderes Mal zu kommen um zwischen den Todten und Lebendigen zu richten; und wir glauben an den heiligen Geist, den Einen, den Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgehet, und an Eine Taufe [175] zur Vergebung der Sünden und an Eine, heilige, christliche, katholische Gemeinschaft, an die Auferstehung unserer Leiber und an ein ewiges Leben. — Dies ist das erste Uebereinkommen über diese Ausdrücke und darin liegt eine Hinweisung auf die Auferweckung der Leiber. Es giebt aber Christen, welche die Auferweckung der Geister, nicht der Leiber annehmen, und behaupten, das Ende der Gottlosen bei der Auferstehung bestehe in der Trauer und Betrübniss über die Unwissenheit, und

das Ende der Guten in Freude und Wonne über das Wissen. Sie läugnen, dass es im Paradiese Liebeslust, Essen und Trinken geben werde. Mâr Isĥâk aber unter ihnen behauptet, dass Gott den Gehorsamen Verheissungen gegeben und den Ungehorsamen Strafen angedroht habe, und dass es nicht angehe die Verheissungen abzuändern, denn das vertrage sich nicht mit der Erhabenheit (Gottes), wohl aber könne er die Drohungen aufgeben und die Ungehorsamen straflos lassen, dass die Schöpfung zu Freude und Glück zurückkehre, und dieses erstrecke sich auf Alle, denn die ewige Strafe vertrage sich nicht mit der Güte Gottes.

II. Die Nastûrîja (Nestorianer).

Sie sind die Anhänger Nastûr's, des Weisen, welcher in der Zeit al-Mamûn's auftrat und an die Evangelien mit dem Urtheile seiner Einsicht heranging; sein Verhältniss zu ihnen war das Verhältniss der Mứtazila zu diesem Gesetz (dem Gesetz des Islâm). Er behauptete, dass Gott Einer sei mit drei Personen, der Existenz, dem Wissen und dem Leben; diese Personen kämen aber nicht zu seinem Wesen hinzu und sie seien nicht er, und das Wort habe sich mit dem Körper des 'Isa vereinigt nicht auf dem Wege der Vermischung, wie es die Malkâîja annehmen, auch nicht auf dem Wege des darin Erscheinens, wie die Jakûbîja meinen, sondern wie das Scheinen der Sonne im Fenster oder auf dem Krystall oder wie das Erscheinen des in den Siegelring eingegrabenen Bildes. Am nächsten verwandt mit der Lehre des Nestorius über die Personen ist die Lehre des Abu Hâschim unter den Mứtazila über die Zustände (in Gott — habitus, ἕξεις), denn er nahm verschiedene Eigenthümlichkeiten in einem Dinge an und verstand unter seinem Ausspruch: er ist Einer in der Substanz, — so viel als, er ist nicht zusammengesetzt dem Genus nach, sondern er ist ein Einfaches; unter dem Leben und Wissen als zwei substantiellen Personen verstand er zwei Wurzeln, zwei

Principien in Beziehung auf die Welt; dann erklärte er das Wissen durch das Vernünftigsein und das Wort und seine Auseinandersetzung kam am Ende auf die Annahme zurück, dass Gott existirend, lebend und vernünftig sei, wie es die Philosophen in Betreff des Menschen annehmen, nur dass diese Begriffe beim Menschen verschieden sind, weil er zusammengesetzt ist, jener aber eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz ausmacht. Einige von ihnen [176] nehmen für Gott noch andere Attribute an, die der Macht, dem Willen und anderen der Art entsprechen, setzen diese aber nicht als Personen, wie sie das Leben und das Wissen als zwei Personen setzen. Einige sprechen ganz allgemein den Satz aus, dass jede von den drei Personen lebendig, vernünftig, Gott sei, die Uebrigen aber sind der Meinung, dass der Name Gott nicht allgemein auf jede Einzelne der Personen anzuwenden sei, und sie meinen, dass der Sohn fortdauernd vom Vater erzeugt werde, aber nur Fleisch geworden sei und mit dem Körper des Messias sich vereinigt habe, als er geboren wurde, und dass das Entstehen sich nur auf den Körper und die Menschheit beziehe; dass er Gott und Mensch in Einem sei und Beide Wesen, Personen, Naturen seien, ein ewiges Wesen und ein entstandenes Wesen, vollständiger Gott und vollständiger Mensch, und dass die Vereinigung das Ewigsein des Ewigen und das Entstehen des Entstandenen nicht aufhebe, sondern beide zu Einem Messias, zu Einem Willen geworden seien; zuweilen wählen sie einen anderen Ausdruck und setzen an die Stelle des Wesens die Natur, und an die Stelle der Person die Persönlichkeit. Was aber ihre Ansicht über die Tödtung und Kreuzigung anbetrifft, so weicht sie von der Ansicht der Malkâîja und der Jâkûbîja ab. Sie sagen, dass die Tödtung den Messias von Seiten seiner Menschheit betroffen habe, nicht von Seiten seiner Gottheit, denn Gott treffe kein Schmerz. Bûtinûs (Photinus) aber und Baula asch-Schimschâti (Paulus Samosatenus) behaupteten beide, dass Gott Einer sei und dass der

Messias von Marjam her sein Entstehen habe und dass er ein vollkommener, geschaffener Verehrer Gottes gewesen sei, nur dass Gott ihn wegen seines Gehorsams erhöht und besonders begnadigt und Sohn genannt habe der Adoption nach, nicht der Zeugung und Einheit mit ihm nach. Es giebt auch unter den Nastûrîja Leute, welche *Beter* genannt werden; sie haben über den Messias dieselbe Ansicht wie Nestorius; nur behaupten sie, dass, wenn der Mensch sich den Gottesdienst besonders angelegen sein lasse, und auf den Genuss von Fleisch und Fett verzichte, und den fleischlichen thierischen Begierden entsage, seine Substanz immer reiner werde, bis dass er ins Himmelreich gelange, Gott unmittelbar schaue, ihm alles, was im Verborgenen ist, offenbar werde und nichts im Himmel und auf der Erde verborgen sei. Einige Nastûrîja verneinen die Vergleichung Gottes und pflichten der Behauptung bei, dass die Bestimmung zum Guten und Bösen von dem Menschen komme, wie es die Kadarîja annehmen.

III. Die Jàkûbîja (Jakobiten).

Sie sind die Anhänger des Jàkûb und nehmen drei Personen an, wie wir erwähnt haben; nur behaupten sie, dass das Wort in Fleisch und Blut verwandelt sei, so dass Gott der Messias geworden und er der in seinem Körper Erscheinende gewesen sei, aber dass er *er* gewesen sei. Von ihnen giebt uns der erhabene Korân Nachricht: [177] „wahrlich ungläubig sind diejenigen, welche behaupten, dass Gott der Messias, der Sohn der Marjam gewesen sei" (Sur. 5, 19.). Einige von ihnen sagen, dass der Messias Gott gewesen sei; Andere, dass die Gottheit in der Menschheit erschienen sei, so dass die Menschheit des Messias der Ort der Erscheinung Gottes geworden sei nicht auf dem Wege, dass ein Theil (von ihm) ihm eingewohnt habe, auch nicht in der Art, dass das Wort, welches die Bestimmung des Attributs habe, sich mit ihm vereinigt habe, sondern so, dass er

er geworden sei. Und das ist, wie wenn gesagt wird, der Engel ist in der Gestalt des Menschen erschienen, oder der Satan ist in der Gestalt eines Thieres erschienen, und wie die Offenbarung von Gabriel erzählt: „er erschien ihr gleich einem schöngebildeten Menschen" (Sur. 19, 17.). Die Mehrzahl der Jâkûbîja war der Meinung, dass der Messias ein Wesen, eine Person sei, nur dass er aus zwei Wesen (entstanden) sei; zuweilen sagten sie auch eine Natur aus zwei Naturen (entstanden), so dass die Substanz des ewigen Gottes und die Substanz des entstandenen Menschen zusammengesetzt gewesen seien, wie die Seele und der Leib, und zu Einer Substanz, zu Einer Person geworden seien, und er ganzer Mensch und ganzer Gott gewesen sei, dass also zu sagen sei, der Mensch sei Gott geworden, aber nicht umgekehrt, Gott sei Mensch geworden; gleichwie die Kohle ins Feuer geworfen und gesagt werde, die Kohle sei Feuer geworden, aber nicht das Feuer sei Kohle geworden, in der Wirklichkeit aber könne man sie nicht schlechthin Feuer und auch nicht schlechthin Kohle nennen, sondern es sei eine brennende Kohle; und sie glauben, dass das Wort mit dem theilweisen, nicht dem gesammten Menschen eins geworden sei. Oft gebrauchen sie auch für Vereinigung den Ausdruck Vermischung, und Anziehen, und Einwohnung — wie die Gestalt des Menschen dem glänzenden Spiegel einwohnt. Es stimmen aber Alle, welche die Dreiheit (in Gott) behaupten, darin überein, dass das Ewige sich nicht mit dem Entstandenen vereinigen könne, nur dass die Person, welche das Wort ist, sich vereinige, nicht die übrigen Personen; auch darin stimmen sie überein, dass der Messias von Marjam geboren, getödtet und gekreuziget sei, über die nähere Bestimmung dabei weichen sie dann aber von einander ab. Die Malkâîja und die Jâkûbîja sagen, dass derjenige, welchen Marjam geboren habe, Gott gewesen sei; aber da die Malkâîja glauben, dass der Messias (die) gesammte anfanglose Menschheit ist, so behaupten sie, dass Marjam ein einzelner Mensch sei und das Einzelne die

Gesammtheit nicht gebäre und nur die ewige Person denselben geboren habe. Die Jakûbîja aber, da sie glauben, dass der Messias eine Substanz sei aus zwei Substanzen (entstanden) und sowohl Gott als der Geborne behaupten, dass Marjam Gott geboren habe — wie erhaben ist Gott über ihre Behauptung! [178] Ebenso behaupten sie von der Tödtung, dass sie die Substanz betroffen habe, welche aus zwei Substanzen entstanden ist; sie sagen: wenn sie blos eine von beiden betroffen hätte, so würde die Einheit aufgehoben. Einige von ihnen sprechen es als ihre Ansicht aus: wir nehmen zwei Beziehungen für (jene) ewige Substanz an, so dass der Messias ewig ist in einer Beziehung und entstanden in einer anderen Beziehung. Ein Theil der Jakubîja glaubt, dass das *Wort* Nichts von Marjam angenommen habe, sondern durch sie durchgegangen sei, wie das Wasser durch einen Kanal, und dass dasjenige, was von der Persönlichkeit des Messias in den Augen erschien, gleich einem Bilde und einer Gestalt im Spiegel gewesen sei und wenn das nicht, so wäre er doch in Wirklichkeit kein grobmaterieller Körper gewesen; und so habe auch das Tödten und Kreuzigen nur die Erscheinung und das Bild getroffen. Diese hiessen Ulianîja und wohnten in Syrien und Jaman. Die Armînîja (Armenier) aber sagten: Gott ist nur unseretwegen gekreuzigt, damit wir gerettet würden. Einige von ihnen glaubten, dass das Wort nur zeitweise in den Körper des Messias eingetreten sei, so dass die Wunder, Lebendigmachung der Todten und Heilung der Blinden und Aussätzigen von ihm ausgingen, sich aber in anderen Zeitabschnitten von ihm getrennt habe, so dass Schmerzen und Leiden wieder über ihn kamen. Zu ihnen gehörte Baljâris (?) und seine Anhänger, von welchem man berichtet, dass er gesagt habe: wenn die Menschen ins Himmelreich kommen, so essen sie tausend Jahre und trinken und geniessen Liebeslust; dann aber kommen sie zu dem Angenehmen, welches Arius ihnen verheissen hat, als lauter Wonne, Vergnügen, Genuss und

Freude, wobei kein Essen und Trinken und keine Liebeslust stattfindet. Makdânius (Macedonius) war der Meinung, dass die ewige Substanz nur aus zwei Personen bestehe, nemlich Vater und Sohn, der Geist aber geschaffen sei. Sabâlius aber meinte, dass der Ewige Eine Substanz und Eine Person sei, welche drei Eigenthümlichkeiten habe und sich in ihrer Totalität mit dem Körper 'Îsa's Ibn Marjam vereinigt habe. Arius war der Ansicht, dass Gott Einer sei, welchen er Vater nannte, und dass der Messias das Wort Gottes und sein Sohn auf dem Wege der Erwählung sei und geschaffen vor der Erschaffung der Welt, und dass dieser die Dinge geschaffen habe; ferner, dass Gott einen geschaffenen Geist habe, der die übrigen Geister übertreffe und dass auf ihn, den Mittler zwischen dem Vater und dem Sohne, die Inspiration komme; vom Messias glaubte er, dass er anfangs eine zarte, geistige, reine, unzusammengesetzte, mit keinem natürlichen Dinge vermischte Substanz gewesen sei, und dass er sich mit den vier Naturelementen erst bei der Vereinigung mit dem von der Marjam stammenden Körper bekleidet habe. Dieser Arius ging den drei grossen Sekten [179] der Zeit nach voran, und diese sagten sich von ihm los, weil sie mit ihm in der Lehre nicht übereinstimmten.

Zweiter Abschnitt.

Diejenigen, welche etwas Aehnliches von einem geoffenbarten Buche haben.

Wir haben bereits auseinandergesetzt, wie es um die Beschaffenheit eines wirklich geoffenbarten Buches steht, und haben den Unterschied zwischen einem wirklich geoffenbarten Buche und demjenigen, was einem solchen ähnlich ist, angegeben; dass nemlich die Blätter, welche Ibrâhîm erhielt, solch eine Art von geoffenbartem Buche waren und dass darin theoretische Methoden und

praktische Anweisungen enthalten waren. Was das Theoretische anbetrifft, so gehört dazu eine Begründung über die Art und Weise der Schöpfung und der Hervorbringung und der Ausbildung der Geschöpfe in Beziehung auf Ordnung und richtiges Verhältniss, woraus seine (Gottes) ewige Weisheit hervorleuchtet und worin sein unbegränzter Willen sich zeigt; dann eine Begründung über die jenen gemässe Anordnung und Leitung, dass jede Art und Gattung vermöge der nothwendigen Festsetzung angeordnet sei, und seine Leitung, welche in der Welt nach der Bestimmung seiner Vorbereitung für das Gewusste und das Wissen vor sich geht, angenommen werde. Alles Wissen aber fällt unter diese beiden Klassen; das liegt auch in dem göttlichen Ausspruche: „Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, welcher geschaffen und ausgebildet hat, welcher angeordnet hat und Leitung giebt" (Sur. 87, 1—3.); der Allmächtige spricht ferner eine Mittheilung von Ibrâhîm aus: „welcher mich geschaffen hat und er ists, der mich leitet" (Sur. 26, 78.) und eine Mittheilung von Mûsa: „welcher einem jeden Dinge sein Geschaffenwerden zuertheilt hat und dann es richtig leitet" (Sur. 20, 52.). Was das Praktische anbetrifft, so gehört dazu die Reinigung der Seelen von dem Schmutze der Zweifel, und dass man Gottes eingedenk sei durch Ausführung der gottesdienstlichen Handlungen, und dass man den irdischen Gelüsten entsage und den Freuden jener Welt nacheifere; denn zu dem vollen Glücke jener Welt gelange man nicht anders als durch Beobachtung jener beiden Fundamente, ich meine die Reinheit und das Bekenntniss, und alles Handeln fällt innerhalb dieser beiden Klassen. Das sagt auch der göttliche Ausspruch: „der ist glücklich, welcher sich rein gemacht hat und des Namens seines Herrn eingedenk ist und betet; aber ihr folgt den Spuren des Lebens dieser Welt, da doch das jenseitige Leben besser ist und dauernder" (Sur. 87, 14 ff.). Ferner sagt es der Mächtigste der Sprechenden: „dass dieses in den alten Blättern gestanden habe, den Blättern Ibrâhîm's und Mû-

sa's" (Sur. 87, 18. 19.). Es ist aber klar, dass dasjenige, was die Blätter enthalten, auch das ist, was diese Sure enthält, und in der Wirklichkeit das ist die Unübertrefflichkeit (des Korân) in Betreff der Bedeutung und des Sinnes.

Die Madschûs (Magier) und die *Anhänger von zwei Principien*, und die Anhänger Mâni's und die übrigen Sekten, welche mit den Madschûs verwandt sind, führen den Namen des *grossen Glaubens* und der *grossen Religionsgemeinschaft*. Denn die Berufung der Propheten nach Ibrâhîm, dem *Freunde Gottes*, fand nicht unter allen Völkern statt wie die Berufung, die von Ibrâhîm selbst ausging, und jener stand auch nicht die Kraft, Gewalt, Herrschaft und das Schwert wie der [180] rechtgläubigen Religionsgemeinschaft (al-Milla al-ʿHanîfîja) zur Seite; denn alle Könige Persiens waren der Religion Ibrâhîms zugethan und alle, welche in der Zeit eines Jeden von ihnen zu den Unterthanen in den Ländern gehörten, folgten der Religion ihrer Herrscher, und diese hatten ihren Anhalt an dem Obersten der Priester (Mubadi Mubadân), dem weisesten der Wissenden und dem kundigsten der Weisen, nach dessen Befehl sie verfuhren und ohne dessen Urtheil sie Nichts unternahmen und dem sie Ehre erzeigten, wie die Sultane den Chalifen der Zeit. Die Berufung der Söhne Isrâîls aber erstreckte sich grösstentheils nur auf das Gebiet von Syrien und was darüber hinaus nach Westen liegt; was davon nach den Ländern Persiens kam, war wenig. Die Partheien nun in der Zeit Ibrâhîms, des Freundes Gottes, lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, die Szâbia (Sabäer) und die Anhänger der wahren Religion (Abrahams, — die ʿHunafâ). Die Szâbia sagten: wir bedürfen für die Erkenntniss Gottes und die Erkenntniss seines Gehorsams, seiner Gebote und Satzungen eines Mittlers, dieser Mittler aber muss ein Wesen geistiger, nicht körperlicher Natur sein, dieses muss der Fall sein wegen der Lauterkeit der geistigen Wesen und wegen ihrer Reinheit,

und weil sie dem höchsten Herrn nahe stehen, während das Körperliche Fleisch ist gleich uns, von dem isst, was wir essen, das trinkt, was wir trinken, und in Materie und Form uns gleich ist. Sie sagen: „wenn ihr aber Fleisch gleich euch Gehorsam schenkt, wahrlich so seid ihr Irrende" (Sur. 23, 36.). Die Anhänger der wahren Religion aber sagten: wir bedürfen für die Erkenntniss und den Gehorsam eines Mittlers von menschlichem Geschlechte, der aber in der Reinheit, Fehllosigkeit, Unterstützung (durch Gott) und Weisheit eine höhere Stufe einnimmt, als die geistigen Wesen, der uns gleich ist von Seiten der menschlichen Natur, aber verschieden von uns von Seiten der geistigen Natur, so dass die Inspiration von der Seite der Geistigkeit aufgenommen und durch die Seite der Körperlichkeit in das Menschengeschlecht hineinkommt. Das drückt der Ausspruch Gottes aus: „Sprich, ich bin nur ein Mensch gleich euch, der inspirirt ist" (Sur. 18, 110.) oder an einer andern Stelle: „Sprich, gelobt sei mein Herr, bin ich etwas Anderes als ein Mensch, ein Gesandter?" (Sur. 17, 95.). Da aber dann die Szâbia nicht den Gang einschlugen, sich auf die reinen geistigen Wesen zu beschränken und deren Nähe ihrem inneren Sein nach zu suchen und von ihnen ihrem Wesen nach zu lernen, so wandte sich ein Theil mit seiner Verehrung zu ihren *Behausungen*, das sind die sieben Wandelsterne und einige von den Fixsternen; die Szâbia Rûm's beteten die Planeten an, die Szâbia Indiens die Fixsterne. Wir wollen aber ihre Lehren weiterhin im Einzelnen angeben, so Gott will. Oft gingen sie auch von den *Behausungen* zu den *Personifikationen* (Götzenbildern), welche nicht hören und nicht sehen und dem Menschen in keiner Weise Nutzen bringen. [181] Die erste Klasse sind die Verehrer der Gestirne, die zweite die Verehrer der Götzenbilder. Ibrahîm hatte die gesetzliche Verpflichtung, die beiden Lehren den beiden Parteien gegenüber zu widerlegen und die nicht belästigende, milde, wahre Religion zu begründen; er wandte gegen die Verehrer der Götzenbilder in Wort und That eine Widerlegung von

Seiten des Wortes nnd eine Widerlegung von Seiten des Thuns an. Er sprach zu seinem Vater Azar: „o mein Vater, warum verehrest du das, was nicht hört und nicht sieht und dir in keiner Weise Nutzen bringt" (Sur. 19, 43.) u. s. w. bis „er sie (die Götzen) zerschlug in Stücke mit Ausnahme des Grossen, welchen sie hatten" (Sur. 21, 59.); und das war die Consequenz von Seiten der That und das Zum-Stillschweigen-Bringen von Seiten der Widerlegung. Er vollendete dieses, wie es im Worte Gottes heisst: „und dies ist unser Beweis, den wir dem Ibrâhîm gegenüber seinem Volke gebracht haben, wir erheben die Stufe derer, von denen wir es wollen; dein Herr ist weise und kundig" (Sur. 6, 83.). Er begann die Lehren der Verehrer der Götzenbilder zunichte zu machen, indem er die Form des Uebereinstimmens wählte, wie es heisst: „und so liessen wir den Ibrâhîm das Reich der Himmel und der Erde schauen" (Sur. 6, 75.) d. h. wie wir ihm den Beweis gegeben haben, eben so haben wir ihn den richtigen Weg schauen lassen. Es ging also die Consequenzziehung gegenüber den Anhängern *der Behausungen* den Weg des Uebereinstimmens im Anfange und den Weg der Abweichung beim Ende, damit das Consequenzziehen schlagender und das Zum-Stillschweigen-Bringen kräftiger wäre, und wenn das nicht der Fall gewesen wäre, so wäre Ibrâhîm, der Freund Gottes, in seinem Worte: „dieses ist mein Herr" (Sur. 6, 76.) nicht einer geworden, der Gott einen Genossen giebt, wie er in seiner Behauptung: „Euer grosser (Götze) hat dieses gethan" (Sur. 21, 64.) kein Lügner geworden wäre. Der Weg der wissenschaftlichen Auseinandersetzung (Kalâm) nach der Seite der Consequenzziehung und der Weg derselben nach der Seite des (directen) Beweises ist ein verschiedener. Nachdem er aber den Beweis offenbar gemacht und den richtigen Weg auseinandergesetzt hatte, hatte er die *wahre Religion* begründet, welches die *grosse Religionsgemeinschaft* und das *grosse Gesetz* war, und dieses war der feststehende Glauben. Alle Propheten aber unter seinen Nachkommen

begründeten die wahre Religion, besonders jedoch der Urheber unseres Gesetzes Muħammad erreichte in der Begründung derselben das äusserste Ende und traf das Ziel und war glücklicher Sieger. Wunderbar aber ist es, dass das Einheitsbekenntniss zu den eigentlichsten Grundlehren der wahren Religion gehört und deswegen das Verbot der Verehrung mehrerer Götter an allen Stellen, wo die wahre Religion erwähnt wird, hinzugefügt ist: „(sprich: nein, wir folgen der Religion Ibrâhîms) der wahren und er gehörte nicht zu den Götzendienern" (Sur. 2, 129.) „(seid) Rechtgläubige gegen Gott, nicht solche, die ihm Genossen an die Seite setzen" (Sur. 22, 32.), und dann doch die Anhänger von zwei Principien mit den Madschûs die Eigenthümlichkeit gemein haben, dass sie zwei Principien annehmen, welche regieren, ewig sind, das Gute und Böse, Nützliche und Schädliche, Heilsame und Verderbliche unter sich getheilt haben, von denen das Eine Licht, das Andere Finsterniss, im Persischen Jazdân [182] und Ahriman heisst. Sie haben eine im Einzelnen durchgeführte Lehre darüber; alle Fragen der Madschûs drehen sich aber um zwei Hauptpunkte, einmal die Auseinandersetzung der Ursache, weshalb sich das Licht mit der Finsterniss vermischt habe, und zweitens eine Auseinandersetzung der Ursache, weshalb sich das Licht von der Finsterniss rein mache; sie setzen die Vermischung als den Anfang und das Reinsein als das Ziel.

Erstes Kapitel.

Die Madschûs (Magier).

Sie nehmen zwei Principien an, wie wir bereits angegeben haben, nur dass die ursprünglichen Madschûs der Ansicht waren, es sei nicht möglich, dass beide Principien ewig, ohne Anfang seien, sondern das Licht ohne Anfang, die Finsterniss aber entstanden sei; dann waren sie verschiedener Meinung über die Ursache ihrer Ent-

stehung, ob sie von dem Lichte entstanden sei, da doch das Licht nichts theilweise Schlechtes hervorbringe; wie also das Princip des Bösen oder etwas Anderes entstehe, da es doch Nichts gäbe, was mit dem Lichte an dem Hervorbringen und dem Ewigsein Theil nehme? Hierbei tritt der Irrthum der Madschûs an den Tag. Sie behaupten auch, das Erste, was es von Personen gegeben, sei Kajûmarth gewesen, zuweilen sagen sie auch Zarwân, *der Grosse*, und der letzte Prophet sei Zarâduscht. Die Kajûmarthîja sagen, Kajûmarth sei Adam gewesen, wie denn in den Chronologien der Inder und Perser Kajûmarth als Adam vorkommt; die übrigen Verfasser von Chronologien weichen aber von ihnen ab.

I. Die Kajûmarthîja.

Sie sind die Anhänger des ersten Fürsten Kajûmarth. Sie nehmen zwei Principien an, Jazdân und Ahriman, und behaupten, Jazdân sei ohne Anfang und ewig, Ahriman aber entstanden, geschaffen. Sie sagen, Jazdân habe bei sich gedacht, wenn ich einen Gegner hätte, wie würde der beschaffen sein? Dieser Gedanke sei ein schlechter, mit der Natur des Lichtes nicht harmonirender gewesen, und so sei aus diesem Gedanken das Finstere entstanden und Ahriman genannt worden, und das Böse, die Zwietracht, das Verderben, die Schlechtigkeit und das Schadenbringen sei seine Natur geworden; dann habe er sich gegen das Licht aufgelehnt und ihm durch seine Natur und mit Worten widersprochen, und es sei ein Kampf zwischen dem Heere des Lichtes und dem Heere der Finsterniss ausgebrochen; dann hätten die Engel die Vermittlung übernommen und dahin Frieden gemacht, dass die niedere Welt sieben Tausend Jahre dem Ahriman angehöre, dann aber derselbe die Welt verlasse und sie dem Lichte übergebe, diejenigen aber, welche in der Welt vor dem Friedenschlusse gewesen seien, dem Untergange und Verderben überweise. Dann sei ein Mann, mit Namen Kajûmarth, und ein Thier,

mit dem Namen *Stier* entstanden, aber beide getödtet, und an der Stelle des Mannes sei eine Ribâs*) hervorgesprosst und aus der Wurzel der Ribâs ein Mann mit Namen Mîscha und ein Weib mit Namen Mîschânah hervorgegangen; [183] diese Beiden seien die Eltern des Menschengeschlechts; an der Stelle des *Stieres* seien die Hausthiere und die übrigen Thiere hervorgegangen. Sie glauben ferner, dass das Licht den Menschen, als sie noch Geister ohne Körper waren, die Wahl gelassen habe, dass sie entweder den Orten Ahriman's enthoben würden oder dass sie mit Körpern bekleidet würden, um den Ahriman zu bekämpfen; sie hätten die Bekleidung mit Körpern und den Kampf mit Ahriman unter der Bedingung gewählt, dass ihnen Beistand vom Lichte und Sieg über die Heere Ahriman's und ein glücklicher Ausgang gewährt würde, und dass bei dem Siege über ihn und der Vernichtung seiner Heere die Auferstehung eintrete. Jenes sei die Ursache der Vermischung und dieses die Ursache der Befreiung.

II. Die Zarwânîja.

Sie behaupten, dass das Licht eine Anzahl Personen hervorgebracht habe, alle von Licht, von geistiger, leuchtender, göttlicher Natur; die grösste Person aber, welche Zarwân hiess, habe an irgend etwas gezweifelt und aus diesem Zweifel sei Ahrimam, *der Satan*, entstanden. Andere widersprechen dem und sagen, der grosse Zarwân sei aufgestanden und habe 9999 Jahre vor sich hingemurmelt, um einen Sohn zu erhalten; das sei aber nicht geschehen; da habe er mit sich selbst geredet und überlegt und gesagt: Vielleicht ist diese Welt Nichts; so sei Ahriman aus diesem einen Gedanken und Hurmuz aus diesem Wissen entstanden, so dass Beide auf einmal in einem Mutterleibe sich befanden; Hurmuz sei der Nähere an der Thüre des Ausganges gewesen, Ah-

*) Rheum Ribas, eine Species von Lapathum acetosum.

riman, der Satan, habe aber eine List angewandt, so dass er den Leib seiner Mutter spaltete, eher hinausging und die Welt in Besitz nahm. Man erzählt, dass Zarwân, als jener vor ihm stand, und er ihn sah und erkannte, was er in sich hatte von Gottlosigkeit, Bosheit und Verderben, über ihn in Zorn gerieth und ihn verfluchte und verstiess, so dass er fortging und sich der Erde bemächtigte; Hurmuz aber sei eine Zeitlang ohne Macht über ihn verblieben; und er sei der, welchen Einige zum Herrn angenommen hätten und verehrten, weil sie in ihm Gutes, Reinheit, Heilbringendes und gute Eigenschaften gefunden hätten. Einige Zarwânîja glauben, dass ohne Aufhören bei Gott etwas Schlechtes, entweder ein schlechtes Denken oder eine schlechte Verderbniss sei, und das sei der Ausgangspunkt des Satans. Sie sind der Meinung, dass die Welt rein vom Bösen und Verderben und von Zwietracht gewesen und ihre Bewohner vollständig gut und in reiner Annehmlichkeit gelebt haben, als aber Ahriman entstanden sei, sei auch das Böse, das Verderben und die Zwietracht entstanden; er habe sich an einem vom Himmel getrennten Orte befunden, habe aber so lange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen habe und hinaufgestiegen sei. Andere sagen wieder, er sei im Himmel und die Erde sei [184] frei von ihm gewesen, er habe aber so lange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen habe und mit allen seinen Heeren auf die Erde hinabgestiegen sei; das Licht mit seinen Engeln sei geflohen, der Satan sei ihm gefolgt, bis er es in seinem Garten eingeschlossen und drei tausend Jahre mit ihm gekämpft habe, in welchen der Satan nicht zu Gott gekommen sei; dann hätten die Engel die Vermittlung übernommen und beide hätten sich dahin vereinigt, dass Iblîs und seine Heere neuntausend Jahre in der Wohnung des Lichtes bleiben sollten, die dreitausend Jahre des Kampfes miteingerechnet, dann sollte er an seinen Ort gehen; und Gott hat es nach ihrer Meinung fürs Beste gehalten das Unangenehme von Iblîs und

seinen Heeren zu ertragen, er habe den Vertrag nicht gebrochen, bis die Zeit des Friedens zu Ende gewesen sei, so dass die Menschen bis zum Ablaufe der Zeit in Missgeschick und Zwietracht und Unglück und Calamitäten gekommen seien, dann aber zur ersten Annehmlichkeit zurückkehren werden; es habe aber Iblîs ihm die Bedingung gestellt, dass er ihm Macht über die Dinge gebe, welche er thun wolle, und ihm über die schlechten Thaten, welche er unternehmen wolle, freie Hand lasse; nachdem sie aber mit den Bedingungen zu Ende gekommen seien, hätten sie sich zwei Gerechte als Zeugen genommen, welchen sie ihre Schwerter übergeben und gesagt hätten: wer (von uns) den Vertrag verletzt, den sollt ihr tödten mit diesem Schwerte. Ich meine aber kein Verständiger wird diese schwache Annahme glauben und diesen dissoluten nichtigen Glauben annehmen. Vielleicht ist es aber eine Parabel auf das, was man sich im Verstande vorstellt; wer jedoch Gott nach seiner Majestät und Hoheit kennt, wird solchen Vorspiegelungen seinen Verstand nicht hingeben und solchen Fabeln sein Ohr nicht leihen. Näher als dieses liegt dasjenige, was Abu ʿHâmid az-Zûzani berichtet, dass die Madschûs glauben, Iblîs wäre beständig in der Finsterniss und im Luftkreise und an einem vom Reiche Gottes getrennten Orte gewesen, habe dann aber nicht aufgehört heranzukommen und sich listig zu nähern, bis er das Licht gesehen und einen Sprung gemacht habe und in das Reich Gottes, in das Licht, eingedrungen sei, und mit sich habe er dieses Verderben und Unglück hineingebracht; da habe Gott diese Welt als ein Netz für ihn geschaffen, in welches er hineingefallen sei und worin er festgehalten werde, so dass er nicht in sein Reich zurückkehren könne; er also, in dieser Welt gefangen gehalten, im Gefängniss geschlagen, schiesse mit Verderben, Unheil und Zwietracht auf die Schöpfung Gottes, so dass er auf den, welchen Gott lebendig macht, das Geschoss des Todes schleudert, welchen jener gesund macht, mit Krankheit überwirft, welchen jener erfreut, mit

Betrübniss verwundet. Damit höre er nicht auf bis zum Tage der Auferstehung, jeden Tag werde aber seine Herrschaft verringert, so dass ihm keine Kraft verbleibe, und wenn die Auferstehung da sei, sei es mit seiner Herrschaft aus, [185] sein Licht vergangen, seine Kraft zu Ende und seine Gewalt verschwunden; und er werfe ihn dann in die Unterwelt, welche Finsterniss sei und ohne Grenze und Ende. Dann versammele aber Gott die Bekenner der Religionen und richte sie und theile ihnen darnach zu, wie sie dem Satan gehorsam und ungehorsam gewesen seien. Die Mas'chîja *) aber behaupten, dass das Licht allein da gewesen sei, reines Licht, dann habe sich ein Theil desselben verwandelt und sei Finsterniss geworden. In gleicher Weise behaupten die Churramîja zwei Principien; sie neigen sich aber zur Seelenwanderung und Einwohnung und nehmen keine Satzungen, kein Gebot und Verbot an. Es giebt aber in jeder Gemeinde Volk gleich den Ibâhîja (Zügellosen), Mazdakîja, Zanâdika und Karâmita, von welchen der Glaube derselben in Verwirrung gebracht wird und auf welche die Verführung der Menschen beschränkt ist.

III. Die Zarâduschtîja.

Sie sind die Anhänger des Zarâduscht Ibn Bûrschasb, welcher in der Zeit des Königs Kuschtâsf Ibn Luhrasb erschien; sein Vater war von Adsarbaidschân und seine Mutter, mit Namen Dughdu, von Raï. Sie glauben, dass sie Propheten und Könige gehabt haben, deren erster Kajûmarth gewesen sei, welcher zuerst auf der Erde geherrscht und in Ifztachr seinen Wohnsitz gehabt habe; ihm sei Oschhandsch Ibn Farâwal gefolgt, der nach dem Lande der Inder gezogen sei und daselbst eine Berufung erhalten habe. Ihm sei Tahmûrath gefolgt, in dessen erstem Regierungsjahre die Szâbia aufgetreten seien;

*) Die Anhänger des Mas'ch, vgl. S. 202.

nach ihm sei sein Bruder, der König Dscham, gekommen, nach welchem dann Propheten und Könige gekommen seien, zu denen Manûdschahr gehöre. Dieser sei nach Babel gezogen und dort geblieben. Sie sind der Ansicht, dass Mûsa in seiner Zeit aufgetreten sei. Und so fort bis die Herrschaft an Kuschtâsf Ibn Luhrasb gekommen sei, in dessen Zeit Zarâduscht, der Weise, aufgetreten sei. Sie glauben, dass Gott zu einer gewissen Zeit seiner Herrschaft, welche in den ersten Blättern und in den erhabenen Büchern verzeichnet stand, eine geistige Schöpfung geschaffen habe; als aber dreitausend Jahre vergangen seien, habe er seinen Willen in der Gestalt von glänzendem Lichte nach der Zusammensetzung der Gestalt des Menschen herabgesandt, welchen siebzig von den verehrungswürdigen Engeln umgaben, und habe Sonne, Mond, Gestirne und die Erde und die Menschen dreitausend Jahre unbeweglich geschaffen; dann habe er den Geist des Zarâduscht in einen Baum gethan, welchen er im obersten Himmel hatte wachsen lassen und auf die Spitze eines Berges in Adsarbaidschân verpflanzt hatte, [186] welcher Ismuwîds'char hiess. Dann habe er die Persönlichkeit des Zarâduscht mit der Milch einer Kuh gemischt, so dass ihn der Vater des Zarâduscht getrunken habe; dann sei er Samen, dann ein Stück Fleisch in dem Leibe seiner Mutter geworden, es habe ihr aber der Satan nachgestellt und ihren Zustand verändert; da habe seine Mutter einen Ruf vom Himmel gehört, worin Anweisungen über ihre Heilung enthalten waren, und sie sei wieder gesund geworden. Als er dann geboren worden sei, habe er ein Gelächter ausgestossen, was alle Anwesenden vernahmen; und man habe hinterlistig gegen Zarâduscht gehandelt, so dass man ihn zwischen den Weg der Rinder und den Weg der Pferde und den Weg der Wölfe legte, aber jedes einzelne Stück von ihnen sei aufgestanden, um ihn vor seinem Geschlecht zu schützen. Nachdem er dann das Alter von dreissig Jahren erreicht habe, habe ihn Gott als Propheten und Gesandten an die Schöpfung

gesendet und er habe sich mit der Berufung an den König Kuschtâsf gewendet und der habe seinen Glauben angenommen; sein Glauben habe in der Verehrung Gottes und der Nichtverehrung des Satan, in dem Gebote des Guten und dem Verbote des Bösen, und der Enthaltung von unreinen Dingen bestanden. Er sagte, das Licht und die Finsterniss seien zwei Grundstoffe, die sich feindlich gegenüberständen und ebenso Jazdân und Ahriman, und beide seien der Anfang der geschaffenen Dinge der Welt, die Zusammensetzungen seien aus der Vermischung beider hervorgegangen, und die Gestalten seien aus den verschiedenen Zusammensetzungen entstanden, Gott aber sei der Schöpfer des Lichtes und der Finsterniss und Beider Urheber; er sei Einer, ohne Genossen, ohne Gegner und ohne einen, der ihm gleiche, und es könne auf ihn die Existenz der Finsterniss nicht in der Weise zurückgeführt werden, wie es die Zarwânîja behaupten, sondern Gutes und Böses, Heil und Verderben, Reinheit und Unreinheit seien nur aus der Vermischung des Lichtes und der Finsterniss hervorgegangen, und wenn die beiden sich nicht vermischt hätten, würde es keine Existenz für die Welt geben; beide ständen sich gegenüber und kämpften miteinander, bis das Licht die Finsterniss überwunden habe und das Gute das Böse, dann werde das Gute frei in seine Welt kommen und das Böse in seine Welt hinabgestossen werden und das sei die Ursache der Befreiung; Gott der Allmächtige aber habe sie nach der Weisheit, welche er in der Zusammensetzung erblickt, gemischt und vermengt. Bisweilen setzte er auch das Licht als Grundstoff und sprach sich so aus: seine Existenz ist eine wirkliche, die Finsterniss aber folge wie der Schatten in Beziehung auf die Person; er urtheilte nemlich, dass derselbe ein Geschaffenes sei, aber nicht ein in Wirklichkeit Geschaffenes, er (Gott) habe also das Licht hervorgebracht und die Finsterniss entstehe als Folge, denn zur Naturnothwendigkeit der Existenz gehöre der Gegensatz, ihre (der Finsterniss) Existenz sei also nothwendig, indem sie in die Schöpfung falle,

wenn auch nicht durch die erste Absicht, wie wir es bei der Person und dem Schatten angegeben haben. Er hat auch ein Buch abgefasst, von dem man sagt, dass es ihm offenbart sei d. i. der Zandawastâ, welcher die Welt in zwei Theile theilt [187] Mînah (Paradies) und Kîtî (Welt) d. i. den geistigen und den körperlichen, den Geist und den Körper. Und wie die Schöpfung in zwei Welten getheilt ist, so, sagt er, werde auch das, was in der Welt ist, in zwei Theile getheilt, Bachschisch (Gnade) und Kunisch (Thätigkeit) worunter er die Anordnung (Gottes) und das Thun (des Menschen) versteht, und ein Jeder sei in Beziehung auf das Zweite vorherbestimmt. Dann besprach er die Wege der gesetzlichen Pflichten, und das sind die Bewegungen des Menschen, und theilte sie in drei Theile Manisch, Gûjisch und Kunisch, worunter er den Glauben, die Rede und das Thun versteht; und mit diesen drei sei die Verpflichtung beschlossen. Wenn der Mensch nun darin zu wenig thut, so fällt er aus dem Glauben und Gehorsam, hält er sich aber in diesen Bewegungen nach Massgabe des Gebotes und Gesetzes, so erlangt er das grösste Glück. Die Zarâduschtîja schrieben dem Zarâduscht viele Wunderthaten zu; dazu gehört, dass die Vorderfüsse des Rosses des Guschtâsf in seinen Leib hineingezogen wurden, während Zarâduscht im Gefängnisse war; als er ihn frei liess, wurden die Füsse des Pferdes auch frei; ferner, dass er in Dainawar bei einem Blinden vorbeigegangen sei und gesagt habe, nehmet ein Kraut, welches er ihnen beschrieb, und drücket den Saft desselben in sein Auge, so wird er sehen können; sie thaten es und der Blinde wurde sehend. Dieses fällt aber unter seine Bekanntschaft mit der Eigenthümlichkeit des Krautes, und gehört in keiner Weise zu den Wunderthaten.

Zu den Zarâduschtîja-Madschûs gehört auch eine Klasse, welche Saisânîja und Bihâfrîdîja genannt werden; ihr Haupt war ein Mann aus der Gegend von Nîsâbûr, welcher Chawwâf hiess und in der Zeit des Abu Muslim Szâĥib ad-Daula auftrat. Er

war ursprünglich ein Zamzami (Magier), welcher das Feuer verehrte, dann liess er das und forderte die Madschûs auf, den Magismus zu verlassen und den Feuerdienst aufzugeben. Er gab ihnen ein Buch als Grundlage, worin er ihnen befahl die Haare herabhängen zu lassen, und die Mütter, Töchter und Schwestern (zu ehelichen) verbot und ihnen den Wein untersagte und ihnen befahl, sich bei der Anbetung auf einem Knie gegen die Sonne zu wenden. Sie besetzten die Fremdenhäuser und spendeten viel Geld, und assen das Gestorbene nicht, und opferten die Thiere nicht, bis sie alt geworden waren. Sie waren die feindseligsten Geschöpfe Gottes gegen die dem Feuerdienst ergebenen Madschûs. Dann brachte ihn aber der Mubad der Madschûs vor Abu Muslim, und der liess ihn an der Thüre der grossen Moschee in Nîsâbûr tödten, worauf seine Anhänger behaupteten, er sei auf einem gelben Rosse gen Himmel gestiegen und werde auf demselben Rosse herabsteigen, um an seinen Feinden Rache zu nehmen. Diese hielten aber fest an dem Prophetenberufe des Zarâduscht, und ehrten die Könige, welche Zarâduscht ehrte. [188] Zu dem, was Zarâduscht in dem Buche Zandawastâ mittheilt, gehört folgendes. Er sagt, am Ende der Zeit werde ein Mann mit Namen Aschîdsarbakâ *), d. h. der wissende Mann, erscheinen, welcher die Welt mit Glauben und Gerechtigkeit zieren werde; dann werde aber in seiner Zeit Butjârah kommen und das Verderben in seine Sache und sein Reich werfen zwanzig Jahre lang; dann werde Aschîdsarbakâ darnach den Bewohnern der Welt erscheinen und die Gerechtigkeit lebendig machen und die Ungerechtigkeit vernichten und die verderbten Sitten auf ihren ersten Standpunkt zurückführen; und es werden ihm die Könige gehorsam sein und das, was er unternimmt, werde ihm glücken, und er werde den rechten Glauben schützen, und in seiner Zeit werde Sicher-

---

*) Vgl. Oschederbami und Oschedermah in Kleuker's Zend-Avesta II. S. 375, III. S. 30. 119.

heit und Ruhe eintreten und Ruhen der Zwietracht und Aufhören des Unglückes. Gott weiss es am besten!

Zweites Kapitel.

Die Thanawîja (die Anhänger von zwei Principien).

Sie sind die Anhänger der beiden anfangslosen Principien und glauben, dass das Licht und die Finsterniss anfangslos und ewig seien, im Unterschiede von den Madschûs, welche das Entstehen der Finsterniss behaupten und den Grund ihrer Entstehung angeben. Diese aber behaupten die Gleichheit beider in Betreff der Ewigkeit, einen Unterschied derselben dagegen in Betreff der Substanz, der Natur, des Thuns, des Raumeinnehmens, des Ortes, der Geschlechter, Körper und Geister.

I. Die Mânawîja (Manichäer).

Sie sind die Anhänger des Mâni Ibn Fâtik, des Weisen, welcher in den Tagen des Schâbûr Ibn Ardaschîr auftrat, und welchen Bahrâm Ibn Hurmuz Ibn Schâbûr tödtete. Dieses fand statt nach 'Îsa. Er hatte einen Glauben zwischen dem Magierthum und dem Christenthum angenommen und behauptete das Prophetenthum des Messias, aber nicht das des Mûsa. Es berichtet Muhammad Ibn Hârûn, bekannt unter dem Namen Abu 'Îsa al-Warrâk, welcher ursprünglich ein Magier und vertraut mit den Lehren der Leute war, dass der weise Mâni geglaubt habe, die Welt sei gebildet, zusammengesetzt aus zwei ewigen Grundstoffen, dem Lichte und der Finsterniss, beide anfang- und endlos; und dass er die Existenz eines Dinges, das nicht aus einem ewigen Grundstoffe sei, geläugnet habe; er habe auch geglaubt, dass beide mit Sinnen begabte Kräfte ohne Anfang seien, welche hören und sehen, dass aber beide dessenungeachtet in Betreff der Seele und der Ge-

stalt und des Thuns und der Anordnung sich direct entgegengesetzt seien, in Betreff des Raumes aber ein Paar bilden gleich der Person und ihrem Schatten. Beider wesentliche Eigenschaften und Handlungen werden aber durch folgende Tabelle deutlich. [189]

Das Licht.	*Die Finsterniss.*
Die Substanz.	**Die Substanz.**
Seine Substanz ist schön, vorzüglich, edel, rein, klar, gut von Geruch, schön von Ansehen.	Ihre Substanz ist hässlich, unvollkommen, niedrig, unrein, schmutzig, stinkend von Geruch, hässlich von Ansehen.
Die Seele.	**Die Seele.**
Seine Seele ist gut, edel, weise, Nutzen bringend, wissend.	Ihre Seele ist böse, niedrig, thöricht, Schaden bringend, unwissend.
Das Thun.	**Das Thun.**
Sein Thun ist das Gute, das Heil, der Nutzen, die Freude, die Ordnung, der Zusammenhang, die Uebereinstimmung.	Ihr Thun ist das Böse, das Verderben, der Schaden, die Trübsal, die Verwirrung, die Unterbrechung, die Verschiedenheit.
Der Raum.	**Der Raum.**
Die Seite nach oben; und die Mehrzahl derselben ist der Ansicht, dass es von der Nordseite in die Höhe erhoben ist; Einige glauben, dass es sich an der Seite der Finsterniss befindet.	Die Seite nach unten; und die Mehrzahl derselben ist der Ansicht, dass sie von der Südseite herabgeworfen ist; Einige glauben, dass sie an der Seite des Lichtes sich befindet.
Seine Geschlechter.	**Ihre Geschlechter.**
Fünf; vier davon sind Körper und das fünfte deren	Fünf; vier davon sind Körper und das fünfte deren

Geist; die Körper aber sind: das Feuer, das Licht, der Wind und das Wasser; sein Geist ist der leise Lufthauch und er bewegt sich in diesen Körpern.

Die Eigenschaften.

Sittsame, reine, gute, fleckenlose. Einige von ihnen behaupten, [190] das Licht habe ein dieser Welt ganz ähnliches Sein, es habe eine Erde u. einen Luftkreis, und die Erde des Lichtes sei unendlich fein, nicht von der Form dieser Erde, sondern sie sei von der Form des Körpers der Sonne, und ihre Strahlen gleich den Strahlen der Sonne, und ihr Geruch gut, der beste Geruch, und ihre Farben die Farben des Regenbogens. Andere sagen: es gäbe nichts ausser dem Körper, und die Körper seien auf drei Arten die Erde des Lichtes, es gebe aber fünf; dort sei also noch ein anderer Körper feiner als jener und das sei der Luftkreis, und das sei die Seele des Lichtes, und ein anderer Körper feiner als dieser, das sei der leise Lufthauch und

Geist; die Körper aber sind: das Brennen, die Finsterniss, der heisse Wind (Samûm) und der Nebel; ihr Geist ist der Qualm, welcher die Entkräftung herbeiführt und er bewegt sich in diesen Körpern.

Die Eigenschaften.

Schmutzige, böse, unreine, befleckte. Einige von ihnen behaupten, [190] die Finsterniss habe ein dieser Welt ganz ähnliches Sein, sie habe eine Erde und einen Luftkreis, und die Erde der Finsterniss sei unendlich dicht, nicht von der Form dieser Erde, sondern dichter und fester, und ihr Geruch sei widerlich, der scheusslichste Gestank, und ihre Farben gleich der schwarzen Farbe. Andere sagen: es gäbe nichts ausser dem Körper, die Körper seien aber auf drei Arten die Erde der Finsterniss, und noch etwas Anderes das finsterer als er sei, nemlich den Samûm. Sie sagen weiter, die Finsterniss höre nicht auf Erzteufel und Dämonen zu gebären, nicht auf dem Wege der Begattung, sondern wie das Ungeziefer

das sei der Geist des Lichtes. Sie sagen weiter, das Licht höre nicht auf Engel und Götter und Heilige zu gebären, nicht auf dem Wege der Begattung, sondern wie die Weisheit von dem Weisen und das Vernünftige und das Gute von dem Vernünftigen erzeugt werde, und der Herrscher jener Welt sei sein Geist, und seine Welt fasse das Gute, das Lobenswerthe und das Licht in sich.

aus faulendem Aase; der Herrscher jener Welt sei ihr Geist, dessen Welt das Böse, das Tadelnswerthe und die Finsterniss in sich fasse.

Dann sind die Anhänger Mâni's aber verschiedener Ansicht über die Vermischung und deren Ursache und über die Befreiung und deren Ursache. Einige behaupten, dass das Licht und die Finsterniss durch Irrthum und Zufall, nicht aber durch eine bestimmte Absicht und freie Wahl miteinander vermischt seien. Die Mehrzahl von ihnen sagt, dass der Grund der Vermischung der gewesen sei, dass die Körper der Finsterniss sich einst von ihrem Geiste trennten und auf den Geist hinblickten; da habe er das Licht gesehen und die Körper abgeschickt, um sich mit dem Lichte zu vermischen, und sie wären wegen ihrer Geneigtheit zum Bösen gehorsam gewesen; als aber der Herr des Lichtes dieses gesehen, habe er gegen sie einen von seinen Engeln mit fünf Theilen von seinen fünf Geschlechtern geschickt [191] und so hätten sich die fünf Lichtwesen mit den fünf finsteren Wesen vermischt; der Qualm habe sich mit dem leisen Lufthauch vermischt, und das Leben und der Geist in dieser Welt stamme so von dem leisen Lufthauch, der Untergang und das Verderben von dem Qualm; das Brennen habe sich mit dem Feuer, das Licht mit der Finsterniss, der Samum mit dem Hauch, der Nebel mit dem Wasser vermischt, was also in der Welt Nützliches, Gutes und Segenvolles vorhanden sei, stamme von den Geschlechtern des Lichtes, und was darin Schädliches, Schlechtes und Verderbenbringendes vorhanden sei, stamme von den Geschlechtern der Finsterniss.

Als der Herr des Lichtes diese Vermischung gesehen hatte, habe er einem seiner Engel befohlen, diese Welt in dieser Gestalt zu schaffen, um die Geschlechter des Lichtes von den Geschlechtern der Finsterniss zu befreien, die Sonne, der Mond und die übrigen Gestirne seien nur entstanden um die Theile des Lichtes von den Theilen der Finsterniss zu reinigen, die Sonne reinige das Licht, welches mit den Satanen der Hitze vermischt sei, und der Mond reinige das Licht, welches mit den Satanen der Kälte vermischt sei; der feine Lufthauch, welcher auf der Erde sich befinde, steige stets in die Höhe, weil es seine Natur sei, in seine Welt emporzusteigen, und ebenso steigen alle Theile des Lichtes empor und erheben sich in die Höhe, und die Theile der Finsterniss steigen stets herab und sinken in die Tiefe, bis die einen Theile von den anderen befreit wären, und die Vermischung zerstört und die Zusammensetzungen aufgelöst wären, und Jedes zu seinem Ganzen und seiner Welt gelangt sei, und das sei die Auferstehung und Wiederkehr. Sie behaupten weiter: zu demjenigen, was bei der Befreiung und Trennung und Erhebung der Lichttheile besonders behülflich ist, gehört das Gebet, die Heiligung, die gute Rede und die reinen Handlungen; dadurch nemlich werden die Lichttheile bei dem aufsteigenden Glanze der Morgenröthe in den Himmelskreis des Mondes erhoben, und der Mond hört nicht auf, dieselben aufzunehmen vom Ersten des Monats bis zur Mitte desselben, so dass er angefüllt und Vollmond wird; dann führt er es zur Sonne bis zum Schlusse des Monats, und die Sonne erhebt es zu dem Lichte über ihr und es geht in dieser Welt weiter, bis es zu dem obersten reinen Lichte gelangt; es wird aber diese Thätigkeit nicht aufhören, bis von den Lichttheilen Nichts in dieser Welt übrig ist, ausser einem geringen gebundenen Theile, welchen die Sonne und der Mond nicht zu reinigen vermögen; dabei aber wird der Engel, welcher die Erde trägt, in die Höhe gehoben und der Engel, welcher die Himmel ausdehnt, ruht, so dass das Oberste auf das Unterste fällt; dann

entzündet sich ein Feuer, bis das Oberste und Unterste flammt; und es hört nicht auf zu flammen, bis das, was [192] noch vom Lichte darin enthalten ist, befreit ist. Die Dauer des Brennens ist 1468 Jahre. Der weise Mâni führt in dem ersten Kapitel seines Buches al-Dschibilla und im Anfange des Schâbirkân an, dass vor dem Herrn des Lichtreiches in seiner ganzen Erde Nichts verborgen sei, dass er im Aeusseren und Inneren sei, und dass er nur da ein Ende habe, wo seine Erde an der Erde seines Feindes ein Ende habe. Er sagt auch, dass der Herr des Lichtreiches in dem Nabel seiner Erde sich befinde, und giebt an, dass die ewige Vermischung die Vermischung der Hitze und der Kälte, der Nässe und der Trockenheit sei, die entstandene Vermischung die des Guten und des Bösen. Es gab aber Mâni für seine Anhänger als Gebot den Zehnten der Güter, ein viermaliges Gebet für Tag und Nacht, Aufforderung zur Wahrheit und Unterlassung der Lüge, des Todschlags, des Diebstahls, der Buhlerei, des Geizes, der Zauberei und der Anbetung der Götzen, auch wenn einen Lebendigen das treffe, wovon er betroffen zu werden nicht wünsche. Sein Glaube über die Gesetze und die Propheten war der, dass der erste, welchen Gott mit Wissen und Weisheit geschickt habe, Adam, der Vater des Menschengeschlechtes, gewesen sei, nach ihm dann Schîth, dann Nûh, dann Ibrâhîm, dann habe er die Budda's in das Inderland und Zarâduscht in das Land der Perser gesandt und den *Messias, das Wort Gottes,* und *seinen Geist* in das Land der Griechen und das Abendland, und Paulus nach dem Messias an dieselben; dann komme das Siegel der Propheten in das Land der Araber. Abu Sa'îd aber, der Manichäer, das oberste Haupt unter ihnen meinte, dass dasjenige, was von der Vermischung her bis zu der Zeit, in welcher er lebte — 271 der Hidschra (884 n. C.) —, vergangen war, 11700 Jahre, und dass dasjenige, was bis zur Zeit der Befreiung übrig sei, 300 Jahre ausmache; nach seiner Lehre nemlich dauert der Zeitraum der Vermischung 12000 Jahre;

es würden also von unserer Zeit an gerechnet, nemlich 521 d. H. (1127 n. Chr.), noch 50 Jahre bleiben, so dass wir am Ende der Mischung und am Anfange der Befreiung leben, und bis zur völligen Befreiung und Auflösung der Zusammensetzungen noch funfzig Jahre sind. — Gott weiss es am besten!

II. Die Mazdakîja.

Ihr Stifter war **Mazdak**, welcher in der Zeit des **Kubâd**, des Vaters des **Nûschirwân**, auftrat und **Kubâd** zu seiner Lehre einlud. Der folgte ihm, aber **Nûschirwân** erfuhr seine schmachvollen Lügen und liess ihn suchen und fand ihn und tödtete ihn. Es berichtet **al-Warrâk**, dass [193] die Behauptungen der **Mazdakîja** in Vielem den Behauptungen der Anhänger **Mâni's** über die beiden Wesen und die beiden Principien gleich waren, nur dass **Mazdak** behauptet habe, das Licht handele mit Absicht und freier Wahl, die Finsterniss dagegen ohne Plan und nach dem Zufall, das Licht sei wissend, sinnenbegabt, die Finsterniss unwissend, blind; die Vermischung sei zufällig und ohne Plan, nicht mit bestimmter Absicht und freier Wahl entstanden, und ebenso gehe die Befreiung nur nach dem Zufall, nicht nach freier Wahl vor sich. Es untersagte aber **Mazdak** den Menschen Widerspruch, Hass und Kampf; und da das Meiste davon seine Ursache in den Frauen und Glücksgütern habe, so liess er die Frauen frei und gab die Glücksgüter preis, und liess die Menschen daran gemeinschaftlich theilnehmen, wie am Wasser, dem Feuer und der Weide. Man berichtet auch von ihm, dass er die Ertödtung der Seelen geboten habe, um sie von dem Bösen und der Vermischung mit der Finsterniss zu befreien. Seine Lehre über die Grundstoffe und Elemente war, dass es deren *drei* gebe, Wasser, Feuer und Erde; und nachdem sie unter einander gemischt worden, sei aus ihnen der Ordner des Guten und der Ordner des Bösen hervorgegangen; und dasjenige, was dieselben rei-

nige, das sei eben der Ordner des Guten, und dasjenige, was sie trübe, das sei eben der Ordner des Bösen. Es wird von ihm überliefert, dass der Gegenstand seiner Verehrung ein in der höheren Welt in der Weise auf seinem Throne Sitzender gewesen sei, wie Chusrau in der niederen Welt auf dem Throne sitze, vor ihm aber *vier* Kräfte, die Kraft der Unterscheidung, der Einsicht, des Gedächtnisses und der Freude, gleichwie vor Chusrau *vier* Persönlichkeiten, sich befänden, der oberste Mubad (Priester), der höchste Hirbad (Richter), der Sipahbad (Heerführer) und der Râmischgar (Musiker); diese Vier leiten die Angelegenheit der Welten durch sieben von ihren Wazîren, den Sâlâr (Praefekt), den Pîschkâh (Vorsitzer), den Bâlwan *), den Barwân, den Kardân (Landpächter), den Dastûr (Wazîr) und den Kudak (Sklave); und diese sieben bewegen sich innerhalb der zwölf geistigen Wesen, Chânandah (der Rufende), Dihandah (der Gebende), Sitânandah (der Nehmende), Barandah (der Bringende), Chorandah (der Essende), Dawandah (der Laufende), Chîzandah (der Aufstehende), Kuschandah (der Tödtende), Zanandah (der Schlagende) **), Kanandah (der Grabende, oder Kunandah der Handelnde), Âjandah (der Kommende), Schawandah (der Seiende), Pâjandah (der Stehende). Für einen jeden Menschen sind diese vier Kräfte vereinigt, und die Sieben und die Zwölf sind in der niederen Welt Herrscher geworden, und die gesetzliche Verpflichtung ist von ihr weggenommen. Er behauptete, dass der Chusrau in der oberen Welt nur durch die Buchsta-

*) Der Berliner Codex des Dabistan fol. 94. v. hat, wie mir Prof. Rödiger mittheilt, بانور (Bânwar); ebenso Troyer Dabist. I, 376.

**) Dieser oder der vorhergehende Ausdruck scheint mir ein späterer Zusatz zu sein, da Beide ziemlich dasselbe bedeuten und durch Weglassung des einen die gestörte Zwölfzahl hergestellt werden kann.

ben herrsche, deren Zusammensetzung den *höchsten Namen* gebe, und wer von diesen Buchstaben etwas sich vorstellen könne, dem würde das grösste Geheimniss eröffnet, wem das aber untersagt sei, der bleibe in der Blindheit der Unwissenheit und des Vergessens und des Stumpfsinnes und der Trübsal gegenüber den vier geistigen Kräften. [194] Sie theilten sich in die Kûdsakîja, Abumuslimîja, Mâhânîja und Asbîddschâmikîja. Die Kûdsakîja lebten in den Gegenden von Ahwâz, Fârs und Schahrzûr, die übrigen in den Gegenden von Sughd-Samarkand, asch-Schâsch und Îlâk.

III. Die Daiſzânîja.

Sie sind die Anhänger des Daiſzân und nahmen zwei Grundstoffe an, Licht und Finsterniss; das Licht bewirke das Gute mit Absicht und freier Wahl, die Finsterniss bewirke das Böse von Natur und gezwungen; was es Gutes, Nützliches, Angenehmes und Schönes gebe, das stamme vom Lichte, und was es Böses, Schädliches, Unangenehmes und Hässliches gebe, das komme von der Finsterniss. Sie glaubten, dass das Licht lebendig, wissend, mächtig, sinnenbegabt, und mit Fassungskraft begabt sei, und von ihm die Bewegung und das Leben stamme, und die Finsterniss todt, unwissend, schwach, starr und unbeseelt sei und ohne Thun und Unterscheidung; sie sind der Meinung, dass das Böse von ihr in natürlicher und unkundiger Weise entstehe. Sie glauben ferner, dass das Licht von einem Geschlechte sei und die Finsterniss gleicherweise von einem Geschlechte, und dass das Erfassen des Lichtes ein übereinstimmendes Erfassen, sein Gehör, Gesicht und die übrigen Sinne Eines und dasselbe sei, also sein Hören auch sein Sehen und sein Sehen auch seine übrigen Sinne; es würden von ihm aber die Ausdrücke *hörend*, *sehend* nur wegen der Verschiedenheit der Zusammensetzung gebraucht, nicht weil es wirklich zwei verschie-

dene Dinge wären; so glauben sie auch, dass die Farbe der Geschmack und der Geruch und das Gefühl sei, und dass dasselbe nur als Farbe erkannt werde, weil die Finsterniss damit in einer besonderen Weise gemischt sei, und als Geschmack, weil es damit auf eine davon verschiedene Weise gemischt sei; ebendasselbe behaupten sie von der Farbe der Finsterniss und deren Geschmack, Geruch und Gefühl. Sie sind der Meinung, dass das Licht ganz und gar weiss sei, und die Finsterniss ganz und gar schwarz; dass das Licht unaufhörlich die Finsterniss mit seiner untersten Seite berühre und die Finsterniss unaufhörlich das Licht mit ihrer obersten Seite berühre. Ueber die Vermischung und Befreiung aber sind sie verschiedener Ansicht. Einige glauben, dass das Licht in die Finsterniss hineingegangen sei und die Finsterniss es mit Schärfe und Härte berührt habe, so dass es durch sie verletzt sei und nun strebe, sie zart und glatt zu machen, dann von ihr befreit werde; es komme dies also nicht wegen der Substanzverschiedenheit Beider, sondern gleichwie die Säge von Substanz eisern, ihre Seite glatt und ihre Zähne scharf seien, so sei die Glattheit im Lichte und die Schärfe in der Finsterniss und beide seien von einer Substanz; das Licht habe aber durch seine Sanftheit solche Milde gehabt, dass es in jene Risse (der Finsterniss) eingedrungen sei, und das sei ihm nicht anders möglich gewesen, als durch jene Härte, und das Gelangen zur Vollkommenheit seiner Existenz sei nur durch Sanftheit und Schärfe zu denken. [195] Andere sagen: nein; nachdem das Finstere es durch Schlauheit dahin gebracht, dass es am Lichte an seiner niederen Seite festhänge, so strebe das Licht, sich von ihm zu befreien und es von sich zu stossen, und es stütze sich darauf und versinke darin, gleichwie der Mensch, welcher aus dem Schlamme, in welchen er hineingefallen, herauskommen will; er stütze sich auf seinen Fuss um herauszugehen, sinke aber immer fester hinein; es bedürfe also das Licht einer gewissen Zeit, um die Befreiung davon und das Getrenntsein in seiner Welt

auszuführen. Noch Andere sagen, dass das Licht in die Finsterniss nur aus freier Wahl gegangen sei, um sie glücklich zu machen und die gesunden Theile aus ihr nach seiner Welt herauszuführen; nachdem es aber hineingegangen sei, stecke es eine Zeitlang fest darin, und thue gezwungener Weise das Ungerechte und Hässliche, nicht aus freier Wahl; wenn es aber in seiner Welt getrennt für sich wäre, so würde von ihm nur das durch und durch Gute und das ganz und gar Schöne kommen, es sei ein Unterschied zwischen dem Thun aus Zwang und dem Thun aus freier Wahl.

1. Die Markûnîja.

Sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsterniss, aber auch noch ein drittes Grundwesen, nemlich den gerechten Vermittler, den Verbinder; er sei die Ursache der Vermischung, denn die beiden sich Bekämpfenden und feindlich Gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Lichte und über der Finsterniss, und diese Welt sei entstanden durch die Verbindung und Vermischung. Es giebt unter ihnen Solche, welche sagen, die Vermischung sei nur zwischen der Finsterniss und dem Gerechten vor sich gegangen, da er dieser näher stehe, sie sei aber mit ihm vermischt worden, damit sie durch ihn besser gemacht werde und durch seine Vergnügungen ergötzt werde; das Licht aber habe einen messianischen Geist in die vermischte Welt gesandt, das sei der *Geist Gottes* und *sein Sohn*, aus Erbarmen über den reinen, in das Netz der verdammungswürdigen Finsterniss gefallenen Gerechten, um ihn aus den Stricken der Satane zu befreien; wer ihm folge und die Weiber nicht berühre und fetten Fleischspeisen nicht nahe, entkomme und werde gerettet, wer ihm aber widerstrebe, komme um und gehe zu Grunde. Sie sagten aber, wir nehmen den Gerechten nur an, weil das Licht, welches der höchste Gott ist, sich mit dem Satan nicht vermischen kann;

wie sollte es auch möglich sein, dass die beiden Gegner, welche von Natur mit einander im Kampfe sind und vermöge ihres innern Wesens von einander ausgeschlossen sind, sich mit einander vereinigen und vermischen? Es sei also ein Vermittler nothwendig, welcher unter dem Lichte und über der Finsterniss stehe und mit welchem die Vermischung stattfinde.

Dies weicht von dem, was die Anhänger Mâni's behaupten, ab. Wenn Daifzân früher war, [196] so nahm Mâni von ihm seine Lehre an und widersprach ihm nur in Betreff des Vermittlers. Es ist aber auch von dem unterschieden, was Zarâduscht behauptet, denn dieser nahm die Feindschaft zwischen dem Lichte und der Finsterniss an, und den Vermittler fasste er wie einen solchen, welcher über zwei Gegnern Entscheidung giebt, zwischen zwei Streitenden vermittelt, wobei es nicht möglich sei, dass seine Natur und seine Substanz die eines der beiden Gegner sei, da es Gott selbst sei, der keinen Gegner und keinen ihm Gleichen hat. Es berichtet Muhammad Ibn Schubaib von den Daifzânîja, dass sie geglaubt hätten, der Vermittler sei der sinnenbegabte, mit Fassungskraft versehene Mensch, da er weder reines Licht noch reine Finsterniss sei. Man erzählt von ihnen, dass sie die Begattung und Alles, worin Vortheilhaftes für seinen (des Menschen) Körper und seinen Geist liege, für verboten angesehen und sich vor dem Schlachten der Thiere, weil damit Schmerz verbunden sei, gehütet hätten. Von einer Anzahl der Thanawîja berichtet er die Ansicht, dass das Licht und die Finsterniss beide stets lebendig seien, nur dass das Licht sinnenbegabt und wissend, die Finsterniss unwissend und blind sei, und dass das Licht sich gleichmässig bewege, die Finsterniss aber durch eine ungeregelte, verkehrte und krumme Bewegung bewegt werde; inzwischen seien einige kleine Theilchen der Finsterniss in den äussersten Rand des Lichtes eingedrungen und das Licht habe ein Stück davon aus Unwissenheit, nicht aber mit Absicht und Wissen verschluckt, gleich dem

Kinde, welches zwischen dem Kiesel und der Dattel keinen Unterschied macht; und das sei die Ursache der Vermischung gewesen. Dann aber habe das grössere Licht Anordnungen getroffen über die Befreiung und habe diese Welt gebildet, um den Theil des Lichtes, welcher damit vermischt war, zu befreien; diese Befreiung ist aber nur durch diese Einrichtung möglich.

2. Die Kainawîja und Szijâmîja und die *Anhänger der Seelenwanderung* von ihnen.

Eine Anzahl Mutakallim's berichten, dass die Kainawîja glauben, dass es drei Grundstoffe gebe, Feuer, Erde und Wasser, und dass die geschaffenen Dinge nur aus diesen Grundstoffen, nicht aus den beiden Grundstoffen, welche die Thanawîja annehmen, entstanden seien. Sie sprechen so: das Feuer ist durch seine Natur gut und leuchtend (ein Lichtwesen), das Wasser ist sein Gegner von Natur; was du also Gutes in dieser Welt siehst, das kommt vom Feuer, und was Böses da ist, das kommt vom Wasser, und die Erde ist ein Mittelding. Diese halten sehr viel auf das Feuer, insofern es höherer Natur, ein Lichtwesen und fein sei, keine Existenz ohne es und kein Bleiben ohne seine Hilfe sei; das Wasser sei ihm aber entgegengesetzt in seiner Natur [197] und in seinem Thun, und die Erde sei ein Mittelding zwischen beiden; aus diesen Grundstoffen sei die Welt zusammengesetzt. Die Szijâmîja (Faster) unter ihnen sind diejenigen, welche sich der angenehmen Lebensmittel enthalten und ganz und gar der Anbetung Gottes hingeben, und sich bei ihren Andachtsübungen gegen das Feuer hinwenden aus Verehrung für dasselbe und sich auch des Beischlafes und des Opferfleisches enthalten.

Die Tanâsuchîja (Anhänger der Seelenwanderung) unter ihnen behaupten die Wanderung der Geister in den Körpern und das Uebergehen von einer Person auf die andere, und was einem von Bequemlichkeit und Beschwerde, Wohlfahrt und Unglück be-

gegnet, das sei nach demjenigen, was man vorher gethan habe, angeordnet, und sei Vergeltung dafür in einem anderen Körper; der Mensch sei ohne Aufhören in einer der beiden Lagen, dass er entweder handele oder ihm vergolten werde, und das, was dabei geschehe, sei entweder Vergeltung für die Handlungen, die er vorher ausgeführt habe, oder Handlungen, für welche Vergeltung zu erwarten ist; Paradies und Hölle beständen in diesen Körpern, und die höchste Stufe sei das Prophetenamt, die niedrigste die Stufe der Schlange, es gebe keine höhere Existenz als die Stufe der (göttlichen) Botschaft und keine niedrigere Existenz als die Stufe der Schlange. Einige von ihnen sagen, die höchste Stufe sei die der Engel und die niedrigste die der Satane. Mit dieser Lehre stehen aber die übrigen *Anhänger zweier Principien* in Widerspruch, denn sie verstehen unter den Tagen der Befreiung die Rückkehr der Theile des Lichtes in seine edle, preiswürdige Welt und das Bleiben der Theile der Finsterniss in ihrer niedrigen, verächtlichen Welt.

Was nun aber die Feuertempel der Madschûs anbetrifft, so war der erste Tempel, welchen Afrîdûn baute, der Feuertempel in Tûs, und ein anderer war in der Stadt Buchâra d. i. Bardisûn *), und Bahman baute einen Tempel in Sidschistân, welcher Karkara hiess. Sie hatten auch einen Feuertempel in dem Gebiete von Buchâra, welcher Kubadsân hiess, und einen Tempel, welcher Kuwîsah genannt wurde, zwischen Fars und Ifzbahân, welchen Kaichusrau gebaut hat, und einen anderen in Kumis, welcher Dscharîr genannt wurde; ein anderer Feuertempel hiess Kankadaz, welchen Sijâwusch im Osten von Szîn gebaut hat, und ein anderer zu Arradschân in Fars, welchen Arradschân, der Grossvater von Kuschtâsf, gebaut hat. Diese Tempel

*) Ueber die hier vorkommenden persischen Namen vgl. die Anmerkungen.

bestanden vor Zarâduscht, dann baute Zarâduscht einen neuen Feuertempel in Nîsabûr und einen andern in Nisâ. Kuschtâsf aber befahl, man solle ein Feuer suchen, welches Dscham verehrt hatte, und man fand es in der Stadt Chuwarazm und brachte es nach Dârâbdschard und es wurde Âdsarchuâ genannt und die Madschûs ehrten es mehr als alle übrigen. Nachdem aber Kaichusrau [198] zum Kampfe gegen Afrâsijâb ausgezogen war, ehrte er es und betete es an. Man erzählt, dass Nûschirwân der gewesen sei, welcher es nach Kârmân brachte, einen Theil jedoch liess man zurück und einen brachte man nach Nisâ. Im Lande Rum war ein Feuertempel vor dem Thore von Konstantinopel, welchen Schâbûr Ibn Ardaschîr erbaut hatte und er hörte nicht auf bis zu der Zeit des al-Mahdi. Und ein Feuertempel ist in Isfînijâ in der Nähe der *Stadt des Heils* (Bagdâds), welcher von der Turan, der Tochter des Kisra, herstammt. Ebenso giebt es in Indien und Szin Feuertempel. Die Griechen haben drei Tempel, worin kein Feuer ist, und wir haben sie erwähnt. Die Madschûs verehren das Feuer aber nach verschiedenen Ansichten, von denen eine ist, dass es eine edle, hohe Substanz sei; ferner dass es das sei, was Ibrâhîm verbrannt habe, und es gehört dazu ihre Meinung, dass die Verehrung sie in jener Welt von der Strafe des Feuers frei mache, und mit einem Worte, es ist ihre Kibla, ihr Versöhnungsmittel und ihr Zeichen.

Ende des ersten Theils.



Gebauersche Buchdruckerei in Halle.

Vorläufige Berichtigungen.

Seite	39,	Zeile 14.	lies: keinen statt keine.
-	70,	- 12.	- faʾîl st. faʾît.
-	88,	- 5.	- Vortrefflichkeit st. Gnade.
-	108,	- 13.	v. u. lies: der Lichtstrahlen st. des Getrenntseins.
-	115,	- 1.	lies: Hischâm st. al-Hischâmi.
-	176,	- 1.	v. u. streiche die Worte: man seinem Vater.
-	228,	- 19.	lies: seien st. sei.
-	262,	- 1.	v. u. lies: Apollinaris st. Basilius.





